دین کی سیاسی تعبیر

مولانا وحید الدّین خاں

مکتبہ الرسالہ نئی دہلی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مطبوعات اسلامی مرکز

ناشر: مکتبہ الرسالہ سی ۲۹ نظام الدین ویسٹ ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۱۳ فون : ۶۱۱۱۲۸
اشاعتِ اول ۱۹۸۵
اشاعتِ دوم ۱۹۹۰
مطبوعہ: نائس پرنٹنگ پریس ۔ دہلی

فہرست

تنقید

یہ رسالہ میری کتاب " تعبیر کی غلطی " کا خلاصہ ہے ۔ اس میں میں نے مختصر طور پر اس اصل بات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جس کی بنا پر میرے نزدیک مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا لٹریچر قابلِ اعتراض قرار پاتا ہے ۔

مولانا عبدالماجد دریابادی نے ایک بار " ایک مریضانہ ذہنیت " کی نشاندہی فرمائی تھی جس سے " ملت کے اچھے اچھے صاحبان تک مستثنیٰ نہیں ہیں " (صدقِ جدید ۱۳ اکتوبر ۱۹۶۶ء) یہ مریضانہ ذہنیت مولانا کے نزدیک ہے ــــ تنقید کو برداشت نہ کرنا۔

مجھے مولانا مودودی کے خلاف زبان کھولنے کے بعد خصوصیت سے اس مریضانہ ذہنیت کا تجربہ ہوا ۔ مولانا مودودی نے جماعت اسلامی کے لئے جو دستور وضع کیا تھا اُس کے عقیدہ کی ایک دفعہ یہ بھی تھی کہ " کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے " اس عقیدہ کا استعمال جب تک میں دوسروں کے اوپر کرتا رہا ، جماعت کے حلقہ میں میری خوب واہ واہ ہوئی ۔ اور جب میں نے اس کا استعمال مولانا مودودی کے خلاف کر دیا تو تو اس طرح میری دارو گیر شروع ہو گئی گویا میں ممنوعہ حد کے اندر داخل ہو گیا ہوں ۔ شاید عقیدہ کی یہ دفعہ دوسروں پر تنقید کرنے کے لئے تھی خود واضع دستور کے لئے نہ تھی ۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی ایک تازہ تصنیف" خلافت و ملوکیت" کے نام سے شائع ہوئی ہے، مولانا کے نزدیک خلافت کا نظام، مثالی اسلامی زندگی کا نظام ہے اس کے بگڑنے کے بعد جو صورتِ حال پیش آئی، اُس کو مولانا نے ملوکیت کے نظام کا نام دیا ہے۔ مولانا کی ساری کوشش کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے اندر دوبارہ خلافت کا نظام قائم ہو۔

خلافت جب ملوکیت میں تبدیل ہوئی تو اس میں کیا کیا فرق پیدا ہوا، اس کو مولانا نے ۸ عنوانات کے تحت بیان کیا ہے۔ اس سلسلہ میں چوتھا عنوان ہے "آزادیٔ اظہارِ رائے کا خاتمہ"۔ اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:-

"اسلام نے اسے مسلمانوں کا صرف حق ہی نہیں بلکہ فرض قرار دیا تھا اور اسلامی معاشرہ و ریاست کا صحیح راستے پر چلنا اس پر منحصر تھا کہ قوم کا ضمیر زندہ اور اور اُس کے افراد کی زبانیں آزاد ہوں، ہر غلط کام پر وہ بڑے سے بڑے آدمی کو ٹوک سکیں اور حق بات برملا کہہ سکیں۔ خلافتِ راشدہ میں لوگوں کی یہ آزادی پوری طرح محفوظ تھی۔ خلفائے راشدین اس کی نہ صرف اجازت دیتے تھے بلکہ اس پر لوگوں کی ہمّت افزائی کرتے تھے۔ اُن کے زمانہ میں حق بات کہنے والے ڈانٹ اور دھمکی سے نہیں، تعریف و تحسین سے نوازے جاتے تھے، اور تنقید کرنے والوں کو دبایا نہیں جاتا تھا بلکہ اُن کو معقول جواب دیکر مطمئن کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ لیکن دَورِ ملوکیت میں ضمیروں پر قفل چڑھا دئے گئے اور زبانیں بند کر دی گئیں۔ اب قاعدہ یہ ہو گیا کہ منھ کھولو تو تعریف کے لئے کھولو، ورنہ چُپ رہو۔ اور اگر تمہارا ضمیر ایسا ہی زوردار

ہے کہ تم حق گوئی سے باز نہیں رہ سکتے تو قید اور قتل اور کوڑوں کی مار کے لئے تیار ہو جاؤ۔ چنانچہ جو لوگ بھی اس دور میں حق بولنے اور غلط کاریوں پر ٹوکنے سے باز نہ آئے اُن کو بدترین سزائیں دی گئیں"

خلافت و ملوکیت، دہلی ۱۹۶۷، صفحہ ۱۶۳

مولانا جس نظامِ خلافت کے احیاء کے لئے جدّ و جہد کر رہے ہیں اُن کے بیان کے مطابق اُس کی آٹھ خصوصیات میں سے چوتھی "اہم" خصوصیت یہ ہے کہ تنقید کرنے والے کو معقول جواب دے کر مطمئن کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہی نہیں بلکہ اس کی ہمّت افزائی کی جائے اور اُس کو تحسین و آفرین سے نوازا جائے۔ اس کے برعکس دورِ ملوکیت کا خاصّہ یہ ہے کہ تنقید کرنے والے کو دبایا جائے، اُس کو ڈانٹ اور دھمکی سے خاموش کیا جائے اور اِس کے باوجود اگر وہ زبان کھولنے سے باز نہ رہے تو کوڑے اور جیل خانہ کی منطق سے اس کا علاج کیا جائے۔

مولانا مودودی کی اس تشریح کو ذہن میں رکھئے اور اس کے بعد پانچ چھ سال پہلے کے اس واقعہ کو یاد کیجئے جو میرے ساتھ پیش آیا۔ اُس وقت میں جماعتِ اسلامی کا ایک رکن تھا۔ مجھے مولانا مودودی کی تحریروں کے بارہ میں بعض اعتراضات پیدا ہوئے۔ دسمبر ۱۹۶۱ء میں میں نے اپنے خیالات قلمبند کر کے مولانا کی خدمت میں روانہ کئے۔ اس کا جواب مجھے کیا ملا۔ مولانا خلافت کے نظام کے احیاء کے علم بردار ہیں اس لئے بظاہر اس تنقید و اعتراض کا ردِّ عمل یہ ہونا چاہیئے تھا کہ وہ اس کو میرا حق نہیں بلکہ فرض سمجھتے، وہ سمجھتے کہ یہ میرے ضمیر کی زندگی کا ثبوت ہے، وہ میری ہمّت افزائی کرتے معقول جواب دے کر مجھے مطمئن کرنے کی کوشش کرتے حتیٰ کہ مجھے تحسین و آفرین سے نوازتے۔

مگر ہوا کیا۔ میں اپنی کتاب "تعبیر کی غلطی" میں وہ دو سالہ خط وکتابت شائع کر چکا ہوں جو اس سلسلے میں میری مولانا مودودی سے ہوئی۔ اس میں کوئی بھی شخص دیکھ سکتا ہے کہ مولانا نے میری بات کا تو مطلق کوئی جواب نہیں دیا ہے۔ البتہ اپنے دائرہ کے اعتبار سے اسی قسم کا رویّہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے جس کو وہ ملوکیت کا خاصّہ قرار دیتے ہیں۔

مولانا نے کیوں مجھے جواب دیکر مطمئن کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کو مولانا کے اپنے الفاظ میں مرتّب کیا جائے تو وہ حسب ذیل ہوگا:۔

> آپ کا مطالعہ نہایت ناقص ہے، مزید غضب یہ ہے کہ آپ اپنے کو ایک بہت اونچے مقام پر فائز سمجھ کر کلام فرمارہے ہیں، میری مشکل یہ ہے کہ علم کی کمی کے ساتھ جو شخص اس طرح کے زعم میں مبتلا ہو اُس سے مخاطب ہونے کی مجھے عادت نہیں ہے (۱۶۴)
>
> آپ اس مقام سے گزر چکے ہیں جہاں آپ کو سمجھانے کی کوشش مفید ہوسکتی تھی۔ (۶۵)
>
> آپ کے اندر سخت زعم اور ادّعا پیدا ہو چکا ہے، یہ امر مشتبہ ہے کہ آپ کے اندر احتساب نفس کی صلاحیّت باقی ہے یا نہیں۔ (۱۶۸)
>
> آپ اتنے بلند اور بعید مقام تک پہنچ چکے ہیں کہ اب آپ سے گفتگو غیر ممکن ولا حاصل ہے (۱۸۳)

اس طرح مولانا مودودی نے ساری خط وکتابت میں میری کسی بات کا قطعًا کوئی جواب نہیں دیا البتہ میرے اوپر طرح طرح کے حکم لگاتے رہے۔ جب میرا اصرار بہت

بڑھا تو آخر میں انھوں نے لکھ دیا کہ آپ اپنے خیالات شائع کر دیجئے " میرے کرمفرماؤں کی فہرست پہلے ہی خاصی طویل ہے ۔ اس میں آپ کا اضافہ ہوجانے سے کوئی بڑا فرق نہ پڑے گا "۔ (۵۱۵)

مولانا مودودی کے ان الفاظ کو پڑھئے اور اس کے بعد فیصلہ کیجئے کہ اُن کی تشریح کے مطابق اُن کے اندر " خلافت " کی رُوح کام کر رہی ہے یا " ملوکیت " کی رُوح ۔ مولانا خود اپنا مقام تو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ بلا استثنا تمام مجدّدین امّت پر تنقید کریں ۔ اس سے آگے بڑھ کر صحابۂ کرامؓ کی غلطیوں کی نشاندہی کریں بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر خلیفہ راشد کا احتساب کریں ۔ لیکن خود ان کی ذات پر اگر تنقید کی جائے تو ناقد فوراً ہی اس سزا کا مستحق ہوجاتا ہے جس کو انھوں نے ملوکیت کی طرف منسوب کیا ہے ۔ اس فرق کے ساتھ کہ ملوکیت بااختیار ہونے کی وجہ سے " قید اور قتل اور کوڑوں کی مار " تک جا سکتی تھی اور مولانا صرف قلمی سزا دینے کا اختیار رکھتے ہیں ۔

یہی وہ چیز ہے جس کو مولانا دریا بادی نے " مریضانہ ذہنیت " قرار دیا ہے ، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تنقید اجتماعی زندگی کی عظیم ترین بھلائی ہے ۔ شرط صرف یہ ہے کہ تنقید کرنے والا اصول اور انصاف کے مطابق تنقید کرے اور سُننے والا مصلحت اور انانیت سے بلند ہوکر اس کو سُنے ۔ شخصی ارتقار اور صحت منداجتماعیت دونوں وہیں پیدا ہوتے ہیں جہاں تنقید کرنے کا صحیح جذبہ اور تنقید سننے کا واقعی حوصلہ پایا جاتا ہو ذہنی سطح پر غلطی کے بارہ میں غیر روادار ہونا اور عملی سطح پر خیر خواہی اور وسعتِ ظرف کا معاملہ اختیار کرنا ، اعلیٰ کامیابی کے لئے ضروری ہیں ۔ یہی وجہ ہے جس کی بنا پر " اختلاف " کو حدیث میں " رحمت " کہا گیا ہے ۔ تنقید انسان کے لئے سب سے زیادہ ناقابل برداشت

چیز ہے۔ لیکن اگر اس کو برداشت کرنے کا حوصلہ پیدا ہو جائے تو وہ عظیم رحمتوں اور برکتوں کا سبب بن سکتی ہے۔

غلطی کی نوعیّت

مارکسزم کو تاریخ کی معاشی تعبیر (Economic interpretation of history) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ کارل مارکس نے جس طرز پر زندگی اور اُس کے واقعات کی تشریح کی ہے، اس میں معاشی پہلو تمام چیزوں پر غالب آگیا ہے۔ اسی طرح مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی نے جس ڈھنگ سے دین کو پیش کیا ہے، اس میں ہر چیز پر ایک قسم کا سیاسی رنگ چھا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اگر ان کے فکر کو دین کی سیاسی تعبیر کا نام دیا جائے تو یہ بڑی حد تک ایک صحیح بات ہوگی۔

زندگی مختلف اجزاء کا ایک مجموعہ ہے۔ یہ اجزاء الگ الگ بھی ہیں اور باہم دِگر مربوط بھی۔ اسی کے ساتھ ان میں درجہ کا فرق بھی ہے۔ ان اجزا کو جب ہم بیان کرتے ہیں تو عام طور پر اس کے تین طریقے ہوتے ہیں:۔

۱۔ ایک یہ کہ کوئی جزو باعتبارِ حقیقت یا باعتبارِ ظاہر پورے مجموعے میں جو انفرادی مقام رکھتا ہے، ٹھیک اس کے مطابق اُسے بیان کرنا ــــ یہ قانونی انداز ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی جزو کو مخصوص طور پر زور دے کر یا مبالغہ کے ساتھ بیان کیا جائے ــــــ ایسا عام طور پر وقتی ضرورت کے تحت ہوتا ہے اور اس کو ہم خطابی انداز کہہ سکتے ہیں۔

۳۔ تیسرا طریقہ وہ ہے جس کو میں تعبیر کا نام دیتا ہوں۔ یہ طریقہ اس وقت وجود میں

آتا ہے جب مختلف اجزا کو ایک مربوط مجموعہ کی شکل دینے کی کوشش کی جائے ۔

اسی تیسرے طریقِ مطالعہ کی ایک قسم یہ ہے کہ مجموعہ کے کسی ایک جزو کو لے کر خصوصیت سے اس کی تشریح اس طرح کی جائے گویا یہی مرکزی جزو ہے۔ وہ پورے مجموعہ کی وہ بامعنی کڑی ہے جس کو سمجھنے سے ہم دوسرے تمام اجزا کو سمجھ سکتے ہیں ۔

زیرِ نظر مضمون میں تعبیر کا لفظ اسی آخری معنیٰ کے لئے استعمال ہوا ہے ۔

یہاں مثال کے لئے ہم "معاش" کو تین مختلف فقروں میں بیان کرتے ہیں:۔

۱۔ انسان جسم اور روح دونوں کا مجموعہ ہے ۔ اس لئے جس طرح اس کو جسم کی ضروریات کے لئے معاشی وسائل کی ضرورت ہے ۔ اسی طرح اس کو روح کی تسکین کے لئے بھی کچھ چیزوں کی ضرورت ہے ۔

۲۔ معاش پر زندگی کا انحصار ہے ۔ جو شخص معاشی وسائل سے محروم ہے ، گویا وہ زندگی سے محروم ہے ۔

۳۔ معاشی حالات تاریخ کی اصل قوّت ہیں ۔ وہی پوری زندگی کی صورت گری کرتے ہیں ۔ انسان کے تمام احساسات ، اس کے سارے علوم اور اس کے تمام ادارے اسی کے مطابق بنتے ہیں جیسے اُس کے اقتصادی و معاشی حالات ہوں ۔

اوپر کی مثالوں میں پہلا فقرہ قانونی اندازِ کلام کی مثال ہے ، دوسرا خطابی انداز کی مثال اور تیسرا مذکورہ بالا تشریح کے مطابق تعبیر کی مثال ۔

یہی دین کا معاملہ بھی ہے ۔ اس کے مختلف اجزاء ہیں اور ان اجزاء کو بیان کرنے کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں ۔ فقہ پہلے طرز پر دین کو بیان کرنے کا نام ہے ۔ دعاۃ اور مصلحین کا کلام بیشتر طور پر دوسرے انداز کی مثال ہے ۔ جہاں تک تیسرے انداز

کا سوال ہے، اس ڈھنگ پر ہمارے یہاں نسبتاً کم کام ہوا ہے، تاہم تصوّف کو بنیادی اعتبار سے تیسرے انداز کی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے ــــــــــ مولانا مودودی کے دعوتی فکر کا شمار اسی تیسری قسم میں ہے۔ انھوں نے جس انداز سے دین کا تعارف کرایا ہے، وہ مذکورہ بالا تعریف کے مطابق پورے معنوں میں ایک تعبیر ہے۔

مولانا مودودی کی دینی تعبیر کو ایک لفظ میں سیاسی تعبیر کہا جا سکتا ہے۔ مجھے اعتراف ہے کہ کوئی لفظ، خاص طور پر اصطلاحی لفظ کبھی کسی صورتِ حال کا مکمّل ترجمان نہیں ہوتا، تاہم مولانا مودودی کی تحریروں کے نتیجہ میں دین کی جو تصویر سامنے آتی ہے، اُس کو ظاہر کرنے کے لئے قریب تر لفظ "دین کی سیاسی تعبیر" ہی ہے مولانا نے دین کو ایک جامع تعبیر کی شکل دینے کے لئے جس طرح اس کی تشریح کی ہے، اس میں سیاست کا پہلو اس طرح ابھر آیا ہے کہ وہی پورے مجموعہ کا مرکزی نقطہ بن گیا ہے ــــــــ سیاست کے بغیر نہ رسالت کا مقصد معلوم ہو سکتا، نہ عقائد کی پوری معنویت سمجھ میں آتی، نہ نماز او رعبادت کی اہمیت صحیح طور پر واضح ہوتی، نہ تقویٰ اور احسان کے مراحل طے ہوتے، نہ معراج کا سفر بامعنیٰ نظر آتا۔ غرض سیاست کے بغیر پورا دین اس طرح خالی اور ناقابلِ فہم رہتا ہے جیسے مولانا مودودی کے الفاظ میں وہ اپنے "تین چوتھائی سے زیادہ" جزء سے محروم ہو گیا ہو۔

اس تمہید کے بعد اب میں اصل بات کی تفصیل پیش کرتا ہوں۔

دین کی سیاسی تعبیر

"معاش کا مسئلہ زندگی کا ایک نہایت اہم مسئلہ ہے، ہر شخص کے لئے اس کی فراہمی کی سہولتیں مہیا ہونی چاہئیں اور کسی کو یہ موقع نہیں دیا جانا چاہیئے کہ وہ ناجائز طور پر دوسرے کا مالی استحصال کر سکے" ——— یہ باتیں ایسی ہیں جن سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ مگر یہی چیز جب "مارکسزم" کی شکل اختیار کرتی ہے تو ہر سمجھ دار آدمی اپنے کو مجبور پاتا ہے کہ وہ اس کی مخالفت کرے۔

اس کی وجہ کیا ہے۔ اس کی وجہ ایک اور صرف ایک ہے، وہ یہ کہ معاشیات جو اپنی ساری اہمیت کے باوجود صرف ایک سادہ سی حقیقت تھی، وہ مارکس کے فکری ڈھانچہ میں مکمل فلسفہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس کے بعد قدرتی طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاش زندگی کا ایک جزوی مسئلہ نہیں رہتا بلکہ وہ زندگی کا کل مسئلہ بن جاتا ہے۔ اب اسی کی روشنی میں تمام واقعات کی تشریح کی جاتی ہے، اسی کے لحاظ سے افراد اور جماعتوں کی اہمیت متعین ہوتی ہے اسی کی بنیاد پر جذبات و خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ وہی ساری کش مکش اور جدوجہد کا محور قرار پاتی ہے۔ غرض ذہن و عمل کی ساری دنیا اسی کے رنگ میں رنگ جاتی ہے۔ زندگی کے دوسرے پہلو اگرچہ اس کے بعد بھی باقی رہتے ہیں، وہ لازماً ختم نہیں ہو جاتے۔ مگر وہ سب کے سب اسی ایک اصل کے تابع ہوتے ہیں۔ اس سے الگ وہ اپنے اندر کوئی معنویت نہیں رکھتے۔

یورپ میں اشتراکی خیالات کا آغاز ابتداءً صرف اس وقتی صورتِ حال کے پیشِ نظر ہوا جو صنعتی انقلاب کے بعد معاشی زندگی میں رونما ہوگئی تھی۔ صنعت میں ٹکنالوجی کے استعمال نے عوام اور مزدور پیشہ طبقہ کی زندگی جس طرح ابتر کر دی تھی، اُس کو دیکھ کر کچھ دردمند لوگ تڑپ اُٹھے اور اُنھوں نے چاہا کہ ایسی اصلاحات جاری کی جائیں جن سے صنعتی انقلاب کے ثمرات میں غیر سرمایہ دار طبقہ کو بھی اسی طرح حصّہ ملے جیسے سرمایہ دار طبقہ کو مل رہا ہے۔ گویا اشتراکیت کی بنیاد اپنے آغاز میں صرف ایک معاشی قدر تھی۔ مگر جب تک کسی حقیقت میں مبالغہ کا عنصر شامل نہ کیا جائے، اُس میں زور پیدا نہیں ہوتا اور نہ وہ عام ذہنوں کو اپیل کرتا۔ اس طرح دعوتی اور انقلابی نفسیات نے اشتراکی مفکرین کے کلام میں پہلے شدّت اور مبالغہ کا عنصر پیدا کیا اور اس کے بعد دھیرے دھیرے انہیں یہاں تک پہنچایا کہ اُنھوں نے معاش کی بنیاد پر ایک پورا نظامِ فکر بنا ڈالا جس میں ساری چیز معاش کے گرد گھومتی تھی اور اسی کے تابع تھی۔ مارکس ان دونوں کے درمیان حدِّ فاصل ہے جو اپنے سے پہلے (انیسویں صدی کے وسط تک) کی اشتراکیت کو یوٹوپین سوشلزم کہتا ہے اور اپنے بعد کی اشتراکیت کو سائنٹفک سوشلزم۔

جب تک اشتراکیت کا مطلب معاشی اصلاحات پر زور دینا تھا۔ اس وقت تک اس میں کوئی خاصی خرابی پیدا نہیں ہوئی تھی مگر جب اُس نے مارکسی فلسفہ کی شکل اختیار کی تو وہ بنیادی طور پر غلط ہوگئی۔

یہی صورت دین میں بھی پیش آسکتی ہے۔ ایک مخصوص زمانہ اور مخصوص حالات میں کوئی دینی قدر پامال ہو رہی ہے۔ اس کو دیکھ کر ایک صاحبِ ایمان تڑپ اٹھتا ہے۔

اور اس کو زندہ کرنے کی کوشش شروع کر دیتا ہے۔ شدّتِ تأثر اور دعوتی مصالح دونوں مبالغہ چاہتے ہیں۔ اس لئے قدرتی طور پر ایسا ہوگا کہ وہ شخص جب اپنے مدعا کی تبلیغ کرے گا تو اس میں فقہی اور منطقی زبان استعمال نہیں کرے گا بلکہ خطابی اور دعوتی زبان میں بولے گا۔ لگے بندھے انداز کے بجائے طوفانی اور جذباتی انداز میں کلام کرے گا۔ اور ظاہر ہے کہ دعوتی جذبات کے تحت جو الفاظ مُنہ سے نکلتے ہیں وہ ناپ تول کے پابند نہیں ہوتے۔

مثلاً مشہور تابعی عالم سعید ابن مسیب کا واقعہ ہے، آپ کے غلام بُرد نے ایک مرتبہ آپ سے بعض آدمیوں کی کثرتِ عبادت کا ذکر کیا اور کہا کہ وہ لوگ ظہر سے عصر تک برابر عبادت کرتے رہتے ہیں۔ آپ نے فرمایا ——————

"بُرد! خدا کی قسم یہ عبادت نہیں ہے۔ تم جانتے بھی ہو عبادت کسے کہتے ہیں۔ عبادت کہتے ہیں امورِ الٰہی میں غور و فکر کرنے اور اس کے محارم سے بچنے کو۔" (طبقات بن سعد، جلد ۵، صفحہ ۱۰۰)

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سعید بن مسیب جیسا عالم اور خدا ترس اس حقیقت سے ناواقف تھا کہ نماز، روزہ اور ذکر و تلاوت، سب کے سب عبادتی امور ہیں۔ یہ دراصل ایک دعوتی کلمہ ہے نہ کہ فقہی اور منطقی کلمہ۔ فقیہہ جب کسی چیز کے بارے میں اپنا بیان دیتا ہے تو وہ اس کو بطور مسئلہ بیان کرتا ہے، وہ احکام کو ان کی اصل حیثیت میں واضح کرتا ہے۔ مگر داعی کے پیشِ نظر مسئلہ کی علمی اور قانونی تشریح نہیں ہوتی۔ بلکہ اصلاحِ احوال اس کا مقصود ہوتا ہے۔ اس لئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ وہ کونسی بات ہے جس کی لوگوں کے اندر کمی ہے اور جس کو خاص طور پر بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ اس لئے وہ قانونی ترتیب کو چھوڑ کر افادی ترتیب کو اختیار کرتا ہے۔ وہ مسئلہ کے اس جزء پر زور دیتا ہے جس پر موقع

کی مناسبت سے زور دینے کی ضرورت ہے۔ اور ان اجزا کو یا تو حذف کر دیتا ہے، یا انھیں ہلکا کرکے بیان کرتا ہے جن پر زور دینا تبلیغی افادیت کے نقطۂ نظر سے اس وقت ضروری نہ ہو۔

کلام کا یہ انداز شریعت کے عین مطابق ہے اور اس کی مثالیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے لے کر تمام داعیانِ اسلام کے یہاں کسی نہ کسی شکل میں ملتی ہیں۔ اس کے بغیر دعوتی ڈھنگ سے اسلام کا کام نہیں کیا جا سکتا۔

یہاں تک بات بالکل صحیح ہے۔ مگر بعض اوقات خود صاحبِ کلام یا اس کے معتقدین اس غلط فہمی میں پڑ جاتے ہیں کہ اس کی زبان سے نکلے ہوئے الفاظ اپنے اندر محض داعیانہ قدر نہیں رکھتے۔ بلکہ وہ علی الاطلاق دین کی تشریح ہیں۔ بس یہیں سے غلطی کا آغاز ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک داعیٔ حق کے سامنے ایک مصنف اپنے ان خیالات کا اظہار کرتا ہے کہ اس کی خواہش ہے کہ اسلام کے بارے میں کتابیں شائع کرے اور اس طرح خدمتِ دین کے سلسلہ میں اپنی ذمہ داریوں کو ادا کرے۔ داعی جواب دیتا ہے:

"کتابوں سے کچھ نہیں ہوتا۔ تم بیٹھ کر لکھو گے اور لوگ لیٹ کر پڑھ لیں گے۔"

یہ جملہ دراصل ایک خاص تصنیفی پس منظر میں کہا گیا تھا۔ اب اگر بعد کے متبعین اس کو علی الاطلاق ایک عمومی حقیقت سمجھ لیں اور لٹریچر کے ذریعہ دین کی خدمت کو اپنی فہرست سے ہمیشہ کے لئے خارج کر دیں، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک فقرہ جو صرف وقتی اور جزوی صداقت کا حامل تھا۔ اس کو اُنھوں نے علی الاطلاق دائمی صداقت فرض کر لیا، پہلے مفہوم کی حد تک بات اپنی جگہ صحیح تھی۔ مگر دوسری شکل اختیار کرنے کے بعد وہ غلط ہو گئی۔

یہ غلطی بعض اوقات اس سے بھی آگے بڑھتی ہے اور مقامی نوعیت سے گزر عمومی

شکل اختیار کرلیتی ہے۔ داعی کے اوپر کبھی اپنے فکر کا اتنا غلبہ ہوجاتا ہے کہ وقتی طور پر اُس
نے جس جزوِ دین پر زور دینے کی ضرورت محسوس کی تھی، وہی جزو اسے کلّی حقیقت نظر آنے
لگتا ہے اور وہ اسی کی روشنی میں سارے دین کی تشریح شروع کردیتا ہے، وہ اس جزو پر
صرف اس کی انفرادی حیثیت میں زور دینے پر اکتفا نہیں کرتا، بلکہ اسی ایک جزو کو پورے مجموعہ
کا مسئلہ بنا دیتا ہے۔ ساری خوبیوں اور خرابیوں کے اسباب اس کو اسی ایک چیز میں نظر
آنے لگتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر غلطی اپنی آخری حد کو پہنچ جاتی ہے۔ اور وہ چیز جو دین کا صرف
ایک حصّہ (بعض حالات میں اضافی حصّہ) تھی، وہی کل دین بلکہ اصل دین بن جاتی ہے۔
دوسرے لفظوں میں معاش کا مسئلہ مارکسزم کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ اور ہم جانتے ہیں
کہ مارکسزم، زندگی کی ایک جائز قدر کی حامل ہونے کے باوجود اپنی تشریح کے اعتبار
سے بالکل غلط ہے۔

اس کو مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ ایک شکل یہ ہے کہ آدمی کسی زرد چیز پر نگاہ
جما کر اُس کو دیکھ رہا ہو۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ زرد رنگ کے شیشہ کی عینک
پہن لے یا اس کو یرقان کا عارضہ ہوجائے۔ پہلی صورت میں بلا شبہ وہ جس چیز کو دیکھ
رہا ہے وہ زرد ہی نظر آئے گی اور اگر اس کے مشاہدے میں استغراق و ارتکاز پیدا ہوجائے
تو کم از کم ایک وقتِ خاص تک اس کو زردی کے سوا اور کچھ دکھائی نہیں دے گا۔ مگر جیسے ہی
ارتکاز ختم ہوگا یا نظر دوسری طرف جائے گی، ہر چیز اس کو اپنے واقعی رنگ میں نظر آنے
لگے گی۔ لیکن دوسری صورت میں یہ ہوگا کہ آدمی خواہ کسی طرف دیکھ رہا ہو اور کسی بھی حالت
میں ہو، اُس کو ایسا نظر آئے گا گویا ہر چیز زردی میں نہائی ہوئی ہے۔ چیزیں سب نظر
آئیں گی مگر ہر ایک کا رنگ زرد ہوگا۔ اس کے سوا دوسرا کوئی رنگ اسے نظر ہی نہیں

آئے گا۔

کسی چیز پر دعوتی نقطۂ نظر سے زور دینے اور اس کو تعبیر بنا دینے میں کیا فرق ہے اس کو ایک اور مثال سے سمجھئے۔ فرض کیجئے ایک شخص کہتا ہے کہ:۔

"ہر مسلمان کے لئے مسلمان ہونے کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے اندر فوجی اسپرٹ پیدا کرے۔"

بظاہر اس جملہ میں کافی مبالغہ ہے۔ کیونکہ ہر مسلمان کے لئے فوجی بننا تقریباً ناقابلِ عمل بات ہے۔ "مسلمانوں" میں مرد بھی ہیں اور عورتیں بھی، بچے بھی ہیں اور بوڑھے بھی، کمزور بھی ہیں اور مضبوط بھی، بیمار بھی ہیں اور تندرست بھی، تاہم اس مبالغہ کو داعیانہ شدت کہا جا سکتا ہے۔ مبالغہ کی اس منطقی خامی کے علاوہ اس میں کوئی ایسا نقص نہیں ہے جس سے دین کا تصور مجروح ہوتا ہو یا اس کی کوئی نئی اور انوکھی تعبیر وجود میں آئے۔

اس کے برعکس اگر کہنے والا اس قسم کی تقریر شروع کر دے:۔

اسلام کی اصل روح عسکریت ہے۔ کتب سماوی کا نزول اور انبیاء کی بعثت اسی لئے ہوئی تھی کہ وہ لوگوں کے اندر فوجی اسپرٹ پیدا کریں اسلام کے تمام اعمال کا آخری مقصود اپنے پیرووں کی فوجی تربیت کرنا ہے۔ اذان ایک قسم کا فوجی بگل ہے اور اذان کے بعد تمام نمازیوں کا مسجد میں آنا گویا فوجیوں کا بگل کی آواز سن کر پریڈ گراؤنڈ میں جمع ہونا ہے۔ روزہ فوجی مہم کے دوران سختیوں کو برداشت کرنے کی مشق ہے۔ حج، خدا کے گھر کے سامنے ساری دنیا کی مسلمان افواج کا مارچ پاسٹ ہے امتِ مسلمہ ایک قسم کی خدائی فوج ہے اور اسلام وہ فوجی قانون ہے جو بزور

نافذ کرنے کے لئے اُسے دیا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوا ہے:۔

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر

اگر کوئی شخص اس قسم کی تقریر کرنے لگے تو کہا جائے گا کہ وہ دین کی عسکری تعبیر کر رہا ہے۔ پہلا جُملہ داعیانہ شدّت اور زور کی مثال ہے۔ اس کے برعکس دوسری تقریر میں بات آگے بڑھ کر ایک نئی تعبیر دین تک پہنچ گئی ہے۔ پہلے جملہ میں صرف عسکریت پر زور دیا گیا تھا۔ جبکہ دوسری تقریر میں عسکریت کو بنیاد بنا کر اسی کی روشنی میں سارے دین کا مطالعہ کیا گیا ہے' اور دین کے تمام اجزا کی اہمیت اس اعتبار سے متعین کی گئی ہے کہ وہ عسکریت سے کس طرح اور کس نوعیت کا تعلق رکھتے ہیں۔

ہماری موجودہ بحث کے اعتبار سے دعوتی تاکید وتشدید اور تعبیر دین میں جو فرق ہے وہ یہ کہ پہلی صُورت میں آدمی صرف ایک چیز کی ضرورت کا اظہار کرتا ہے اور دوسری صورت میں اسی کو پُورے دین کو سمجھنے کی بنیاد قرار دے دیتا ہے۔ پہلی صورت میں وہ ایک چیز پر بطور ایک اکائی زور دیتا ہے اور دوسری صورت میں اسی اکائی کی روشنی میں پُورے مجموعہ کی قدر وقیمت متعین کرتا ہے۔ پہلی صورت میں ایک جزو پر زور دینے کے باوجود دیگر اجزا کی اہمیّت زائل نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت میں وہ اس کو نظامِ دین میں ایک ایسا مقام دیدیتا ہے کہ اس کے بغیر سارا دین بے معنیٰ نظر آنے لگے۔ پہلی صورت میں متعلقہ جزو کی جو بھی اہمیّت ہوتی ہے' وہ اس کی انفرادی حیثیت میں ہوتی ہے اور دوسری صورت میں وہی جزو دیگر تمام اجزا کے لئے سببِ جامع کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ پہلی صورت میں متعلقہ جزو گویا کتاب کا صرف ایک ورق ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت میں وہ کتاب کے تمام اوراق کا شیرازہ بن جاتا ہے' مختصر یہ کہ دعوتی

تاکید و تشدید محض عملی ضرورت کے تحت کسی چیز پر خصوصی زور دینے کا نام ہے' اور تعبیر کی صورت میں آدمی اس حقیقت کو یہاں تک لے جاتا ہے کہ اس کو ایک فلسفہ بنا دیتا ہے۔

مولانا مودودی کے دعوتی لٹریچر کے سلسلے میں میرا اعتراض یہی ہے کہ اُنھوں نے دین کے سیاسی پہلو کو اہمیت دینے میں یہاں تک مبالغہ کیا کہ اس کو ایک تعبیر بنا ڈالا۔ مجھے اس سے اختلاف نہیں کہ اُنھوں نے سیاست کو دین میں کیوں شامل کیا۔ ہر شخص جانتا ہے کہ سیاست بھی دین میں شامل ہے اور نہ میں اس کو غلط سمجھتا ہوں کہ انھوں نے اپنی تحریروں میں سیاسی پہلو پر خصوصیت سے بہت زور دیا ہے۔ کیونکہ داعی کسی وقتِ خاص میں دین کے جس پہلو پر خصوصی زور دینے کی ضرورت محسوس کرے' اس کو بہرحال اس وقت اس پہلو پر زور دینا پڑے گا کیونکہ اس کے بغیر لوگوں میں وہ اکساہٹ پیدا نہیں ہو سکتی جو انقلابی عمل کے لئے ضروری ہے' اگر بات صرف اتنی ہوتی تو کسی کو اس پر اعتراض کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ میرا اعتراض دراصل یہ ہے کہ انھوں نے سیاسی پہلو کو اتنا بڑھایا کہ وہ دین کی سیاسی تعبیر تک پہنچ گیا۔ گویا معاش کے مسئلہ نے اپنی واقعی حد سے گزر کر مارکسزم کی صورت اختیار کرلی اور عسکریت کی جائز اہمیت نے آگے بڑھ کر خاکسار پارٹی تک نوبت پہنچا دی۔

نیز اس برصغیر میں اسلامی سیاست کے احیاء کی خواہش میں بھی مولانا مودودی منفرد نہیں ہیں۔ ہر دردمند مسلمان اور ہر اسلامی گروہ اپنے انداز سے اس کے بارے میں سوچتا ہے اور اپنے اپنے تصوّر کے مطابق اس کی کوئی نہ کوئی تدبیر بھی ہر ایک کے سامنے ہے۔ بلاشبہ حالات کے مطالعہ اور طریق کار کے اختلاف کی وجہ سے ان میں بہت کچھ فرق ہے مگر کوئی اس تمنا سے خالی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ وہ دن لائے جب

اسلام کو غلبہ اور اقتدار حاصل ہو۔

یہاں تک مختلف اسلامی حلقوں میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ فرق دراصل وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں سے مولانا مودودی کی مخصوص تعبیر کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ فرق اس اعتبار سے نہیں ہے کہ مولانا مودودی سیاست پر زور دیتے ہیں، بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ ایک خاص طرح کی ذہنیت پیدا کرتے ہیں جو ہر چیز کو بس سیاست کے رنگ میں دیکھنے لگتی ہے، یوں سمجھئے کہ دنیا میں بہت سے حلقے ہیں جو معاشی اصلاح کے طالب ہیں اور مارکسی اشتراکیت بھی معاشی اصلاح کی طالب ہے۔ مگر اس کے باوجود مارکسی اشتراکیت اپنے تمام ہم سفروں سے جدا ہے، یہ جدائی معاشی اصلاح چاہنے یا نہ چاہنے کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ کس کے نزدیک معاشی اصلاح کا کیا مقام ہے اور زندگی اور کائنات کی وہ کیا توجیہہ ہے جس سے وہ اپنا تصوّر اخذ کرتا ہے۔

۱۸۵۷ء میں دہلی کی حکومت کے خاتمہ کے بعد ہندستان کے علمار نے سیاسی ادارہ کو دوبارہ واپس لانے کی جو کوشش شروع کی، اس میں بھی سیاست پر کافی زور دیا گیا تھا۔ نظری اعتبار سے سیاسی پہلو کو مبالغہ آمیز شدّت کے ساتھ بیان کرنا اور عملی اعتبار سے اُس کے لئے زیادہ سے زیادہ وقت اور محنت صرف کرنا، دونوں قسم کے مظاہر ہم اُن کی زندگیوں میں دیکھ سکتے ہیں۔ مگر اس وقت تک سیاست نے تعبیر کی صورت اختیار نہیں کی تھی، بلکہ وہ دین کی ایک وقتی ضرورت کا داعیانہ اظہار تھا۔ مولانا مودودی کے یہاں آکر اُس نے ایک مستقل تعبیر دین کی صورت اختیار کر لی۔ پہلے سیاست کو دین کا ایک پہلو سمجھ کر اس پر زور دیا گیا تھا، اور اب سیاست کو مرکزی خیال قرار دے کر اسی کی بنیاد پر سارے دین کی تشریح کی جانے لگی۔ علمار کی سیاسی تحریک اور مولانا مودودی کے مخصوص فکر

میں وہی نسبت ہے جو" یوٹوپین" سوشلزم اور مارکسی سوشلزم میں پائی جاتی ہے۔ اگر مولانا مودودی یا اُن کے معتقدین مارکس کی طرح یہ سمجھیں کہ مولانا نے اسلامی سیاست کے" ناقص" تصوّر کو مکمل شکل دی ہے تو یہ ایک صحیح بات ہوگی۔ مگر اسی صحیح بات میں مولانا مودودی کی غلطی کا راز بھی چھپا ہوا ہے۔

مولانا مودودی کا لٹریچر

مولانا مودودی کی غلطی اپنے انتہائی مفہوم میں اُن لوگوں سے مشابہ نہیں ہے جو دین میں کسی جزو کی کمی (مثلاً سنّت کا انکار) یا دین میں کسی جزو کی زیادتی (مثلاً نئی نبوّت کا دعویٰ) کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اُن کی اصل غلطی یہ ہے کہ اُن کے ذہن میں دین کا فلسفہ بدل گیا۔ بقیہ خرابیاں جو اُن کے یہاں نظر آتی ہیں وہ سب اسی ایک غلطی کا شاخسانہ ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ نظریہ بنائے کہ "زندگی کا مقصد پیسہ کمانا ہے" تو اپنے اس قول سے وہ زندگی کے تمام لوازم اور اُس کے متعلقات کا انکار نہیں کردے گا۔ اور نہ اُن میں کمی بیشی کا مُجرم ہوگا۔ اپنی ذات سے لیکر مذہب واخلاق اور سماج تک ہر ایک سے اُس کا تعلق باقی رہے گا۔ البتہ تعلّقات کے بارے میں اُس کا نقطۂ نظر بدل جائے گا۔ اپنی ذات کے تقاضے وہ اس لئے پُورے کرے گا تاکہ اُس کو خوب کمانے کے قابل بنائے رکھے، سماجی تعلّقات کی اہمیّت اُس کے نزدیک اس اعتبار سے ہوگی کہ اس طرح لوگوں سے منفعت حاصل کرنے میں مدد ملے گی، صدقات وخیرات کا محرک کاروبار میں برکت حاصل کرنا ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

کچھ ایسی ہی نوعیت مولانا مودودی کی غلطی کی بھی ہے۔ اُن کے مخصوص ذہن نے سیاست کو دین میں مرکزی مقام دیدیا اور دین کو سیاسی طور پر غالب کرنا ان کو وہ نصب العین نظر آیا جو اللہ تعالیٰ نے اپنے مومن بندوں کے سُپرد کیا ہے۔ اس کا قدرتی نتیجہ

یہ ہوا کہ دین کے تمام اجزا، سیاست کے تابع ہو گئے اور سیاست وہ مرکزی تصوّر قرار پایا جس کی روشنی میں دین کے کسی جزو کو سمجھا جائے اور اُس کی اہمیت متعیّن کی جائے ۔ اس طرح اُن کے فکری خانے میں دین کی جو شکل بنی اُس میں ہر جزو پر سیاسی رنگ غالب آگیا اور ہر جزو اپنے واقعی مقام سے ہٹ گیا۔

یہ بات مولانا مودودی کے لٹریچر میں اس کثرت سے پھیلی ہوئی ہے کہ کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا۔ میں یہاں بطور نمونہ چند اقتباسات نقل کرتا ہوں۔

حیات و کائنات کی تشریح

جس طرح مسئلہ معاش کے غلبہ نے مارکس کے یہاں ایک ایسی تشریح کائنات کی صورت اختیار کی جس میں معاش ہی سب سے بڑی قوت تھی، اسی طرح یہاں بھی سیاسی طرزِ فکر کے نتیجہ میں زندگی اور کائنات کا ایسا تصوّر اُبھرا جس میں سیاسی پہلو خصوصیت سے بہت زیادہ نمایاں تھا:

> " انسان کی زندگی کا جو حصّہ حیوانی و طبعی ہے، اس کو تو اللہ تعالیٰ نے حکمِ تکوینی کے ماتحت رکھا ہے اور اس حصّہ میں انسان دوسری تمام مخلوقات کی طرح بہرحال مسلم (مطیع) ہے۔ مگر جو حصّہ انسانی ہے، یعنی جس میں اِنسان عقل اور تمیز استعمال کر کے خود اپنے ارادے سے کام کرتا ہے، اُس میں اللہ نے اسے آزادی عطا کی ہے ...... آدمی کو آزاد چھوڑنے کا مُدعا دراصل امتحان اور آزمائش ہے۔ جائز اور حق تو صرف یہی ہے کہ انسان اپنی زندگی کے اختیاری حصّہ میں بھی اسی طرح اپنے خالق کا مطیع ہو جس

طرح وہ اپنی زندگی کے غیر اختیاری حصّے میں اس کا مطیع ہے، کیونکہ حقیقت میں وہی ایک جائز فرماں روا ہے اور اسی کی اطاعت کائنات کے مجموعی نظام کے ساتھ صحیح مناسبت رکھتی ہے۔ لیکن اللہ نے اس طریق پر چلنے کے لئے انسان کو مجبور نہیں کیا، بلکہ اسے آزاد چھوڑ دیا ہے:

"انسان کی زندگی کے اختیاری حصّہ میں اللہ کے جس قانون کی اطاعت مطلوب ہے، وہ اس کا قانون تکوینی نہیں۔ بلکہ اس کا وہ قانون شرعی ہے جو رسولوں کے واسطے سے آتا ہے اور اس قانون کا تعلق عقائد، اخلاق، معاشرت، تمدن اور سیاست وغیرہ سے ہے۔ محض تکوینی حیثیت سے اللہ کو خالق اور مدبر کائنات اور مالک ارض و سما مان لینا کافی نہیں، بلکہ سیاسی حیثیت سے اسی کو بادشاہ اور حاکم اور قانون ساز ماننا بھی ضروری ہے اور اسی کے بنائے ہوئے اصول اخلاق اور حدود قانون کی پیروی لازم ہے۔ اگر صرف تکوینی حیثیت سے کوئی اللہ کو مانتا ہو اور لاشریک مانتا ہو لیکن انسانی زندگی کے اختیاری حصّہ میں خود اپنے مختارِ مطلق ہونے کا ادّعا کرے یا زمین کے کسی حصّہ پر اپنی حاکمیت کا مدّعی ہو اور کہے کہ یہاں میں اپنی مرضی کے مطابق جس طرح چاہوں گا حکومت چلاؤں گا (جیسا کہ نظامِ بادشاہی میں ہر بادشاہ نظامِ آمریت میں ہر ڈکٹیٹر نظامِ برہمنی و پاپائی میں ہر مذہبی پیشوا، نظامِ جمہوری میں جمہوریت کا ہر شہری کہتا ہے، اور جیسا کہ انفرادی زندگی میں ہر اُس شخص کا نفس کہتا ہے جو خدا کی اطاعت کا قائل نہ ہو) تو دراصل وہ خدا کے مقابلے میں بغاوت کرتا ہے اور علیٰ ہذا القیاس

جو شخص اس شعبۂ زندگی میں کسی دوسرے کی حاکمیت و آمریت تسلیم کرتا ہے وہ بھی بغاوت ہی کا ارتکاب کرتا ہے، مومن کا کام اِس بغاوت کو دُنیا سے مٹانا اور خدا کی زمین پر خدا کے سوا ہر ایک کی خداوندی ختم کر دینا ہے۔ مؤمن کی زندگی کا مشن یہ ہے کہ جس طرح خدا کا قانونِ تکوینی تمام کائنات میں نافذ ہے اسی طرح خدا کا قانونِ شرعی بھی عالمِ انسانی میں نافذ ہو۔ مُومن کی تمام مساعی کا ہدفِ مقصود یہ ہے کہ وہ خدا کے بندوں کو خدا کے سوا ہر ایک کی بندگی سے نکالے اور صرف خدا کا بندہ بنائے ۔ یہ کام فی الاصل تو نصیحت، فہمائش، ترغیب اور تبلیغ ہی سے کرنے کا ہے۔ لیکن جو لوگ ملکِ خدا کے ناجائز مالک بن بیٹھے ہیں اور خدا کے بندوں کو اپنا بندہ بنا لیتے ہیں وہ عموماً اپنی خداوندی سے محض نصیحتوں کی بنا پر دستبردار نہیں ہو جایا کرتے اور نہ وہ اس کو گوارا کرتے ہیں کہ عامۃ الناس میں حقیقت کا علم پھیلے، کیونکہ اس سے اُن کو خطرہ ہوتا ہے کہ اُن کی خداوندی خود بخود ختم ہو جائے گی۔ اس لئے مؤمن کو مجبوراً جنگ کرنی پڑتی ہے تاکہ حکومتِ الٰہیہ کے قیام میں جو چیز سدِّ راہ ہو اُسے راستے سے ہٹا دے۔"

(دستورِ جماعتِ اسلامی ۱۹۴۸ء)

نصبُ العین کا تصوّر

دین کی سیاسی تعبیر نے اپنے فطری نتیجے کے طور پر منزلِ مقصود کا سیاسی تصوّر پیدا کیا اور ایک ایسا نصب العین دیا جس میں سیاست و حکومت کو بنیادی حیثیت حاصل ہو:

"ہماری جدّوجہد کا آخری مقصود انقلاب امامت ہے۔ یعنی دنیا میں ہم جس انتہائی منزل تک پہنچنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ فساق وفجار کی امامت و قیادت ختم ہو کر امامتِ صالحہ کا نظام قائم ہو اور اسی سعی و جہد کو ہم دُنیا و آخرت میں رضائے الٰہی کے حصُول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ یہ چیز جسے ہم نے اپنا مقصد قرار دیا ہے۔ افسوس ہے کہ آج اس کی اہمیت سے مسلم اور غیر مسلم سبھی غافل ہیں۔ مسلمان اس کو محض ایک سیاسی مقصد سمجھتے ہیں۔ اور اُن کو کچھ احساس نہیں ہے کہ دین میں اس کی اہمیت کیا ہے ...... انسانی معاملات کے بناؤ اور بگاڑ کا آخری فیصلہ جس مسئلے پر منحصر ہے وہ یہ سوال ہے کہ معاملاتِ انسانی کی زمامِ کار کس کے ہاتھ میں ہے .... اس چیز کے بغیر وہ مدعا حاصل ہی نہیں ہو سکتا جو دین کا اصل مُدعا ہے ۔ اسی لئے دین میں امامتِ صالحہ کے قیام اور نظامِ حق کی اقامت کو مقصدی اہمیت حاصل ہے اور اس چیز سے غفلت برتنے کے بعد کوئی عمل ایسا نہیں ہو سکتا جس سے انسان اللہ تعالیٰ کی رضا کو پہنچ سکے .... امامتِ صالحہ اور نظامِ حق کا قیام و بقا دین کا حقیقی مقصود ہے .... اسلام کے نقطۂ نظر سے امامتِ صالحہ کا قیام مرکزی اور مقصدی اہمیت رکھتا ہے... یہی میرے نزدیک کتابِ الٰہی کا مطالبہ ہے، یہی انبیاء کی سنّت ہے اور میں اپنی اس رائے سے ہٹ نہیں سکتا جب تک کوئی خدا کی کتاب اور رسول کی سنّت ہی سے مجھ پر یہ ثابت نہ کر دے کہ دین کا یہ تقاضا نہیں ہے۔"

تحریکِ اسلامی کی اخلاقی بنیادیں

"جماعتِ اسلامی کا نصب العین اور اُس کی تمام سعی وجہد کا مقصود دُنیا میں حکومتِ الٰہیہ کا قیام اور آخرت میں رضائے الٰہی کا حصول ہے۔"

دستور جماعت اسلامی (۱۹۴۸)

دین کا مفہوم

تعبیر کے اس نقشہ میں دین کا جو تصوّر قائم ہوتا ہے، وہ یہ ہے:

"دین کا لفظ قریب قریب وہی معنی رکھتا ہے جو زمانۂ حال میں "اسٹیٹ" کے معنی ہیں۔ لوگوں کا کسی بالاتر اقتدار کو تسلیم کر کے اُس کی اطاعت کرنا، یہ اسٹیٹ ہے، یہی دین کا مفہوم بھی ہے۔ اور دینِ حق یہ ہے کہ انسان دوسرے انسان کی، خود اپنے نفس کی اور تمام مخلوقات کی بندگی و اطاعت چھوڑ کر صرف اللہ کے اقتدارِ اعلیٰ کو تسلیم کرے اور اسی کی بندگی و اطاعت اختیار کرے۔ پس درحقیقت اللہ کا رسول اپنے بھیجنے والے کی طرف سے ایک ایسے اسٹیٹ کا نظام لے کر آیا ہے جس میں نہ تو انسان کی خود اختیاری کے لئے کوئی جگہ ہے نہ انسان پر انسان کی حاکمیت کے لئے کوئی مقام، بلکہ حاکمیت و اقتدارِ اعلیٰ جو کچھ بھی ہے صرف اللہ کے لئے ہے۔"

مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش، حصّہ سوم

انبیا کی بعثت

انبیا کے بعثت کی غرض وغایت کیا تھی، اس کا جواب اس فکر کے سانچہ میں

ایک خاص شکل اختیار کرلیتا ہے۔" نبی کے کام کی نوعیت" کے عنوان کے تحت تحریر فرماتے ہیں :

"دنیا میں انبیاء علیہم السّلام کے مشن کا منتہائے مقصود یہ رہا ہے کہ حکومتِ الٰہیّہ قائم کرکے اُس پورے نظامِ زندگی کو نافذ کریں جو وہ خدا کی طرف سے لائے تھے۔ وہ اہلِ جاہلیت کو یہ حق دینے کے لئے تیار تھے کہ اپنے جاہلی اعتقادات پر قائم رہیں، اور جس حد کے اندر اُن کے عمل کا اثر انہیں کی ذات تک محدود رہتا ہے، اُس میں اپنے جاہلی طریقوں پر بھی چلتے رہیں مگر وہ انہیں یہ حق دینے کے لئے تیار نہ تھے اور فطرۃً نہ دے سکتے تھے کہ اقتدار کی کنجیاں اُن کے ہاتھ میں رہیں اور وہ انسانی[1] زندگی کے معاملات کو جاہلیت کے قوانین پر چلائیں، اسی وجہ سے تمام انبیاء نے سیاسی انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی، بعض کی مساعی صرف زمین تیار کرنے کی حد تک رہیں، جیسے حضرت ابراہیمؑ، بعض نے انقلابی تحریک عملاً شروع کردی مگر حکومت الٰہیّہ قائم کرنے سے پہلے ہی اُن کا کام ختم ہوگیا، جیسے حضرت مسیحؑ۔ اور بعض نے اس تحریک کو کامیابی کی منزل تک پہنچا دیا، جیسے حضرت موسیٰؑ اور سیّدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلّم۔"

تجدید و احیائے دین

۱؎ انبیاء کی طرف یہ انتساب صحیح نہیں کہ اگر سیاسی اقتدار کی کنجیاں ہاتھ آجاتی تھیں تو وہ اہل جا[illegible] یہ حق دینے کے لئے تیار ہوجاتے تھے کہ وہ اپنے جاہلی اعتقادات پر قائم رہیں۔

اسلامی جماعت

جب اسلام ایک سیاسی فکر بن جائے تو اسلامی جماعت کا سیاسی پارٹی کی شکل اختیار کرنا ضروری ہے :

" (اسلام کی) دعوت جو لوگ قبول کرلیں، وہ ..... اسلامی جماعت کے رُکن بن جاتے ہیں اور اس طرح وہ بین الاقوامی انقلابی پارٹی تیار ہوتی ہے جسے قرآن "حِزبُ اللہ" کے نام سے یاد کرتا ہے ..... یہ پارٹی وجود میں آتے ہی اپنے مقصدِ وجود کی تحصیل کے لئے جہاد شروع کر دیتی ہے، اُس کے عین وجود کا اقتضا یہی ہے کہ یہ غیر اسلامی نظام کی حکمرانی کو مٹانے کی کوشش کرے اور اُس کے مقابلے میں تمدّن و اجتماع کے اُس معتدل و متوازن ضابطے کی حکومت قائم کرے جسے قرآن ایک جامع نام "کلمة اللہ" سے تعبیر کرتا ہے ":

" یہ مذہبی تبلیغ کرنے والے واعظین اور مبشّرین کی جماعت نہیں بلکہ 'خدائی فوجداروں' کی جماعت ہے اور اُس کا کام یہ ہے کہ دُنیا سے ظلم، فتنہ، فساد، بداخلاقی، طغیان اور ناجائز انتفاع کو بزور مٹا دے، ارباب من دون اللہ کی خداوندی کو ختم کر دے اور بدی کی جگہ نیکی قائم کرے، لہذا اس پارٹی کے لئے حکومت کے اقتدار پر قبضہ کئے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کیونکہ مفسدانہ نظامِ تمدّن ایک فاسد حکومت کے بل پر ہی قائم ہوتا ہے اور ایک صالح نظام تمدن اُس وقت تک کسی طرح

قائم نہیں ہو سکتا جب تک حکومت مفسدین سے مسلوب ہو کر مصلحین کے ہاتھ میں نہ آجائے۔

تفہیمات، حصہ اول - "جہاد فی سبیل اللہ"

عبادت کا مقصد

—— دین کی سیاسی تعبیر میں عبادت کو جو مقام ملتا ہے وہ حسب ذیل ہے:

" نماز، روزہ اور حج اور زکوٰۃ جنھیں اللہ تعالیٰ نے آپ پر فرض کیا ہے اور اسلام کا رکن قرار دیا ہے، یہ ساری چیزیں دوسرے مذہبوں کی عبادات کی طرح پوجا پاٹ اور نذر و نیاز اور جاترا کی رسمیں نہیں ہیں کہ بس آپ اُن کو ادا کر دیں اور اللہ تعالیٰ آپ سے خوش ہو جائے گا۔ بلکہ دراصل یہ ایک بڑے مقصد کے لئے آپ کو تیار کرنے اور ایک بڑے کام کے لئے آپ کی تربیت کرنے کی خاطر فرض کی گئی ہیں ...... وہ مقصد انسان پر سے انسان کی حکومت مٹا کر خدائے واحد کی حکومت قائم کرنا ہے اور اس مقصد کے لئے سر دھڑ کی بازی لگا دینے اور جان توڑ کوشش کرنے کا نام "جہاد" ہے اور نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ سب کے سب اسی کام کی تیاری کے لئے ہیں۔"

خطبات، صفحہ ۲۰۵

نماز باجماعت کا مقصد:

" مسلمان کے لئے یہ دنیا سخت جدّوجہد، مقابلہ اور کش مکش کا معرکۂ کارزار ہے۔ یہاں خدا سے بغاوت کرنے والوں کے بڑے بڑے جتھے بنے ہوئے

ہیں جو انسانی زندگی میں خود اپنے بنائے ہوئے قوانین کو پوری قوت کے ساتھ جاری کر رہے ہیں، اور اُن کے مقابلے میں مسلمان پر یہ ذمہ داری — بھاری کمر توڑ دینے والی ذمہ داری — ڈالی گئی ہے کہ یہاں خدا کے قانون کو پھیلائے اور جاری کرے۔ انسان کے بنائے ہوئے قوانین جہاں جہاں چل رہے ہیں، انھیں مٹائے اور ان کی جگہ اللہ وحدہٗ لاشریک لہ کے قانون کا نظامِ زندگی قائم کیا جائے، یہ زبردست خدمت جو اللہ نے مسلمان کے سپرد کی ہے، اس کو اللہ کے باغی جتھوں کے مقابلے میں کوئی اکیلا مسلمان انجام نہیں دے سکتا اگر کروڑوں مسلمان بھی دنیا میں موجود ہوں، مگر الگ الگ رہ کر انفرادی کوشش کریں تب بھی مخالفین کی منظم طاقت کے مقابلے میں کامیاب نہیں ہو سکتے، اس لئے ناگزیر ہے کہ وہ سارے بندے جو خدا کی عبادت کرنا چاہتے ہیں ایک جتھا بنائیں اور مل کر اپنے مقصد کے لئے جدّوجہد کریں، نماز، انفرادی سیرت کی تعمیر کے ساتھ یہ کام بھی کرتی ہے، وہ اس اجتماعی نظام کا پورا ڈھانچہ بناتی ہے، اُس کو قائم کرتی ہے اور قائم رکھتی ہے اور اُسے روزانہ پانچ مرتبہ حرکت میں لاتی ہے، تاکہ وہ ایک مشین کی طرح چلتا رہے۔"

اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر

تقویٰ اور احسان

"تقویٰ کا اساسی تصوّر خدا کا خوف ہے، جو انسان کو اُس کی ناراضی

سے بچنے پر آمادہ کرے اور احسان کا اساسی تصوّر خدا کی محبّت ہے جو آدمی
کو اُس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اُبھارے۔ ان دونوں چیزوں
کے فرق کو ایک مثال سے یوں سمجھئے کہ حکومت کے ملازموں میں سے
ایک تو وہ لوگ ہیں جو نہایت فرض شناسی اور تندھی سے وہ تمام
خدمات ٹھیک ٹھیک بجالاتے ہیں جو اُن کے سُپرد کی گئی ہوں، تمام
ضابطوں اور قاعدوں کی پُوری پُوری پابندی کرتے ہیں اور کوئی ایسا
کام نہیں کرتے جو حکومت کے لئے قابلِ اعتراض ہو۔ دوسرا طبقہ
اُن مخلص وفاداروں اور جاں نثاروں کا ہے جو دل وجان سے حکومت
کے ہوا خواہ ہوتے ہیں، صرف وہی خدمات انجام نہیں دیتے جو اُن
کے سُپرد کی گئی ہیں بلکہ اُن کے دل کو ہمیشہ یہ فکر لگی رہتی ہے کہ سلطنت
کے مفاد کو زیادہ سے زیادہ کس طرح ترقی دی جائے۔ اور اس دُھن میں
فرض اور مطالبے سے زائد کام کرتے ہیں، سلطنت پر کوئی آنچ آئے تو وہ
جان ومال اور اولاد سب کچھ قربان کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں
قانون کی کہیں خلاف ورزی ہو تو ان کے دل کو چوٹ لگتی ہے، کہیں
بغاوت کے آثار پائے جائیں تو وہ بے چین ہو جاتے ہیں اور اُسے فرو
کرنے میں جان لڑا دیتے ہیں، جان بوجھ کر خود سلطنت کو نقصان
پہنچانا تو درکنار اُس کے مفاد کو کسی طرح نقصان پہنچنے دیکھنا بھی اُن
کے لئے ناقابلِ برداشت ہوتا ہے اور اس خرابی کے رفع کرنے میں
وہ اپنی حد تک کوشش کا کوئی دقیقہ اُٹھا نہیں رکھتے اُن کی دلی خواہش

یہ ہوتی ہے کہ دنیا میں بس اُن کی سلطنت ہی کا بول بالا ہو اور زمین کا کوئی چپہّ ایسا باقی نہ رہے جہاں اُس کا پھریرا نہ اُڑے۔ اِن دونوں میں سے پہلی قسم کے لوگ حکومت کے "متقی" ہیں اور دوسری قسم کے لوگ اُس کے "محسن"۔ اگرچہ ترقیاں متقین کو بھی ملتی ہیں اور بہرحال اُن کے نام اچھّے ہی ملازموں کی فہرست میں لکھے جاتے ہیں مگر جو سرفرازیاں محسنین کے لیۓ ہیں اُن میں کوئی دوسرا اُن کا شریک نہیں ہوتا۔ بس اسی مثال پر اسلام کے متقیوں اور محسنوں کو بھی قیاس کر لیجیۓ ۔ اگرچہ متقین بھی قابلِ قدر اور قابلِ اعتماد لوگ ہیں مگر اسلام کی اصل طاقت محسنین کا گروہ ہے اور وہ اصلی کام جو اسلام چاہتا ہے کہ دنیا میں ہو وہ اسی گروہ سے بن آسکتا ہے۔"

تحریکِ اسلامی کی اخلاقی بنیادیں ۔ "احسان"

شہادتِ حق

دین کی شہادت دینے اور اتمامِ حجّت کرنے کا کام اس تعبیر کے ڈھلپنے میں ایک ایسی چیز بن گیا جس کا تعلق براہِ راست نظامِ حکومت کے قیام سے ہے حکومت کے بغیر اس کی "پوُری طرح ادائگی" ممکن ہی نہیں:

"...... اس شہادت کی تکمیل اگر ہوسکتی ہے تو صرف اس وقت جبکہ ایک اسٹیٹ اِنہیں اصولوں پر قائم ہو جائے اور وہ پوُرے دین کو عمل میں لاکر اپنے عدل و انصاف سے، اپنے اصلاحی پروگرام سے، اپنے حُسنِ

انتظام سے، اپنے باشندوں کے فلاح وبہبود سے، اپنے حکمرانوں کے نیک سیرت سے، اپنی صالح داخلی سیاست سے، اپنی راست بازانہ خارجی پالیسی سے، اپنی شریفانہ جنگ سے اور اپنی وفادارانہ صلح سے ساری دنیا میں اس بات کی شہادت دے کہ جس دین نے اسی اسٹیٹ کو جنم دیا ہے وہ درحقیقت انسانی فلاح کا ضامن ہے اور اس کی پیروی میں نوعِ انسانی کی بھلائی ہے۔ یہ شہادت جب قولی شہادت کے ساتھ مل جائے تب وہ ذمّہ داری پوری طرح ادا ہوجاتی ہے جو اُمّتِ مسلمہ پر ڈالی گئی ہے، تب نوعِ انسانی پر بالکل اتمامِ حجّت ہوجاتا ہے۔"

شہادتِ حق

معراج کا واقعہ

دین کی سیاسی تعبیر کا یہ نتیجہ ہے کہ دینی حقیقتوں کے تعارف کے لئے ذہن کو جو بہترین الفاظ ملے وہ وہی تھے جس میں واقعات وحقائق سیاسی غلاف میں لپٹے ہوئے نظر آئیں:

"یہ کرۂ زمین جس پر ہم آپ رہتے ہیں خدا کی عظیم الشان سلطنت کا ایک چھوٹا سا صوبہ ہے، اس صوبہ میں خدا کی طرف سے جو پیغمبر بھیجے گئے ہیں اُن کی حیثیت کچھ اس طرح کی سمجھ لیجئے جیسے دُنیا کی حکومتیں اپنے ماتحت ملکوں میں گورنر یا وائسرائے بھیجا کرتی ہیں۔ ایک لحاظ سے دونوں میں بڑا بھاری فرق ہے۔"

"آپؐ کو اپنے مشن کی تبلیغ کرتے ہوئے تقریباً بارہ سال گذر چکے تھے ...... اور آپ کی تحریک ایک مرحلے سے گذر کر دوسرے مرحلے میں قدم رکھنے کو تھی، دوسرے مرحلے سے میری مراد یہ ہے کہ اب وقت آگیا تھا کہ آپؐ مکہؐ کی ناموافق سرزمین کو چھوڑ کر مدینے کی طرف منتقل ہو جائیں جہاں آپ کی کامیابی کے لئے زمین تیار تھی ...... اور اسلام کی تحریک ایک اسٹیٹ میں تبدیل ہونے کو تھی، اس لئے اس اہم موقع پر ایک نیا پروانۂ تقرر اور نئی ہدایات دینے کے لئے بادشاہِ کائنات نے آپ کو اپنے حضور میں طلب فرمایا ـــــ اسی پیشی و حضوری کا نام معراج ہے۔"

"چودہ اصول جو معراج میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیئے گئے اُن کی حیثیت صرف اخلاقی تعلیمات ہی کی نہ تھی، دراصل یہ اسلام کا مینی فسٹو تھا اور وہ پروگرام تھا جس پر آپ کو آنے والے زمانے میں سوسائٹی کی تعمیر کرنی تھی، یہ ہدایات اس وقت دی گئیں جب آپ کی تحریک عنقریب تبلیغ کے مرحلے سے گذر کر حکومت اور سیاسی اقتدار کے مرحلے میں قدم رکھنے والی تھی۔ لہٰذا اس دور کے شروع ہونے سے پہلے یہ بتا دیا گیا کہ خدا کا پیغمبر کن اصولوں پر تمدن کا نظام قائم کرے گا، اسی لئے معراج میں یہ چودہ نکات مقرر کرنے کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے تمام پیروانِ اسلام کے لئے پانچ وقت کی نماز فرض کی تاکہ جو لوگ اس پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اٹھیں اُن

میں اخلاقی انضباط پیدا ہو اور وہ خدا سے غافل نہ ہونے پائیں"

معراج کی رات

اس طرح کے اقتباسات کو اگر بڑھایا جائے تو وہ تقریباً اتنے ہی طویل ہو سکتے ہیں جتنا خود صاحب تعبیر کا متعلقہ لٹریچر ہے۔ تاہم جتنی عبارتیں درج کی گئی ہیں وہی مسئلہ کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے بہت کافی ہیں ان عبارتوں میں ہر شخص صاف طور پر دیکھ سکتا ہے کہ کس طرح دین کا ہر جزو سیاسی شکل اختیار کر گیا، زندگی اور کائنات کے تصور پر اسی طرح سیاسی رنگ چھا گیا جیسے مارکس کی تشریح میں تمام چیزوں پر معاشی رنگ چھایا ہوا ہے۔ نصب العین نے سیاسی نوعیت اختیار کر لی، دین سیاسی ڈھانچہ میں ڈھل گیا انبیار کی بعثت میں سیاسی مقاصد کار فرما نظر آنے لگے، اُمتِ مسلمہ اپنی اعلیٰ ترین حیثیت میں ایک قسم کی سیاسی پارٹی ہو کر رہ گئی۔ عبادات بھی سیاست کا ضمیمہ قرار پائیں۔ تقویٰ اور احسان سیاسی قالب میں ڈھل گئے، شہادتِ حق نے سیاسی شہادت کی شکل اختیار کر لی۔ معراج ایک طرح کا سیاسی سفر بن گیا۔ غرض سارا دین ایسے اجزار کا مجموعہ بن گیا جن کی معنویت سیاست کے حوالے کے بغیر سمجھی نہ جا سکے۔ کیا اس کو سیاسی پہلو پر زور دینا کہا جائے گا۔ نہیں، بلکہ یہ ایک تعبیر ہے جس کے لئے دوسرا موزوں لفظ نہ ہونے کی وجہ سے میں دین کی سیاسی تعبیر کہتا ہوں۔

قرآن وحدیث سے استدلال

ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ مولانا مودودی نے اگر سیاست کو دین کا مرکزی جزو بنایا تو اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دین میں سیاست کا مقام یہی ہو مگر سوال یہ ہے کہ اس کا ثبوت کیا ہے۔ محض دعویٰ یا ادبی تحریریں تو اس کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہو سکتیں بلکہ یقینی طور پر اس کا ثبوت قرآن وحدیث میں ہونا چاہیئے۔ اور ثبوت بھی وہ جو عبارت النّص میں براہِ راست طور پر موجود ہو۔ کسی اور قسم کی دلیل سے اس کو ثابت کرنے کی کوشش صرف دعوے کو کمزور کرنا ہے۔

اس سلسلہ میں مولانا مودودی نے یا اُن کے حلقہ کے دوسرے اہلِ قلم نے جن آیات واحادیث سے استدلال کیا ہے، ان سب کا میں نے اپنی کتاب (تعبیر کی غلطی) میں مفصّل تحقیقی تجزیہ کیا ہے اور وہاں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ان میں سے کوئی بھی مولانا مودودی کی تعبیرِ دین کا ماخذ نہیں بنتی۔

یہاں مثال کے طور پر ان میں سے دو حوالے نقل کئے جاتے ہیں ایک آیت کا اور ایک حدیث کا۔

اس تعبیر کے حق میں جن آیات سے استدلال کیا جاتا ہے، اُن میں سے ایک خاص آیت حسب ذیل ہے:۔

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى — خدا نے تمہارے لئے وہی دین مقرر

بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِیْۤ اَوْحَیْنَاۤ	کیا ہے جس کا اُس نے نوح کو اور ابراہیم
اِلَیْكَ وَمَا وَصَّیْنَا بِهٖۤ	کو اور موسٰی اور عیسٰی کو حکم دیا تھا اور
اِبْرٰهِیْمَ وَمُوْسٰى وَعِیْسٰۤى اَنْ	اے محمدؐ تمہاری طرف بھی ہم نے اسی کی
اَقِیْمُوا الدِّیْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِیْهِ	وحی کی ہے یہ کہ اسی دین کو قائم رکھو اور
(شورٰی - ۱۳)	اس میں متفرق نہ ہو۔

اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس میں "الدّین" سے مراد اسلامی شریعت کے وہ سارے احکام و قوانین ہیں جو انفرادی و اجتماعی، قومی اور بین الاقوامی معاملات سے متعلق دیئے گئے ہیں اور اقامت کا مطلب ہے اُن کو جاری و نافذ کرنا۔ اب چونکہ اس طرح کا ایک دین (یا مولانا مودودی کے الفاظ میں اسٹیٹ) حکومت کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے "دین قائم کرو" کے حکم کا دوسرا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ حکومتِ الٰہیّہ قائم کرو۔

مگر یہ اس آیت کی ایسی تفسیر ہے، جو میرے علم کی حد تک کسی قابلِ ذکر مفسّر نے اب تک نہیں کی ہے۔ تمام علمائے تفسیر اس آیت میں الدّین سے مراد اصل دین یا دین کی بنیادی تعلیمات لیتے ہیں نہ کہ کل دین۔ اُن کے نزدیک یہاں اقامتِ دین سے مُراد سارے شرعی نظام کو لوگوں کے اوپر قائم کرنا نہیں ہے بلکہ دین کے اس بنیادی حصّہ کو پُوری طرح اختیار کرنا ہے جو ہر شخص سے اور ہر حال میں لازمی طور پر مطلوب ہے اور جس کو اپنی زندگی میں پُوری طرح شامل کر لینے کے بعد کوئی شخص خدا کی نظر میں مسلمان بنتا ہے۔ (.... سائرما یکون المرء باقامته مسلما۔ مدارک التنزیل وغیرہا)

زیرِ بحث تعبیر کے حلقہ میں اس آیت کا ترجمہ "دین قائم کرو" کیا جاتا ہے، یہ

ترجمہ بجائے خود غلط تو نہیں ہے مگر وہ ایک قسم کی غلط فہمی پیدا کرتا ہے۔ زیرِ بحث فِکرے بنے ہوئے ذہنوں کے سامنے جب" دین قائم کرو" کا جُملہ آتا ہے تو وہ اپنی ذہنی ساخت کے نیتجے میں "کرو" کا مطلب یہ سمجھ لیتے ہیں کہ " غالب و نافذ کرو"۔ دوسرے لفظوں میں حکومتِ الٰہیہ قائم کرو۔ حالانکہ اقیموالدِّین کے فقرے کا یہ مطلب نہیں ہے۔ اصل مفہوم کے اعتبار سے یہاں قائم رہنا یا قائم رکھنا زیادہ صحیح ہوگا۔ چنانچہ اُردو مترجمین نے عام طور پر اس کا ترجمہ " دین قائم کرو" نہیں کیا ہے۔ بلکہ تقریباً سب کا ترجمہ وہی ہے جو ہم نے اپنے ترجمہ میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ مشہور علمار کے ترجمے یہاں نقل کئے جاتے ہیں:-

شاہ عبدالقادرؒ	یہ کہ قائم رکھو دین اور پھوٹ نہ ڈالو۔
شاہ رفیع الدّینؒ	یہ کہ قائم رکھو دین کو اور مت متفرق ہو بیچ اس کے۔
عبدالحق حقانیؒ	اسی دین پر قائم رہنا اور اس میں پھُوٹ نہ ڈالنا۔
اشرف علی تھانویؒ	اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔
ڈپٹی نذیر احمدؒ	اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔
شیخ الہند محمود الحسنؒ	قائم رکھو دین کو اور اختلاف نہ ڈالو اس میں۔

اس رائے کی بنیاد آیت کے الفاظ ہیں، کیونکہ پُوری آیت کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ایک ایسے دین کی اقامت کا حکم دیا جا رہا ہے جو حضرت نوحؑ سے لیکر آخری رسولؐ تک تمام انبیار پر اُترا تھا۔ اب چونکہ مختلف انبیار پر نازل کی جانے والی تعلیمات اپنی پُوری شکل میں یکساں نہیں تھیں۔ عقائد اور بنیادی اصولوں

کی حد تک تو ان سب کا دین بالکل ایک تھا، مگر تفصیلی شریعت اور عملی احکام میں اُن کے درمیان کافی فرق تھا، اس لئے حکم کے الفاظ کے مطابق اس سے دین کا وہی حصّہ مراد ہو سکتا ہے جو سب میں مشترک رہا ہو۔ امام رازی لکھتے ہیں:-

انه عطف علیه سائر الانبیاء وذٰلك یدل علی ان المراد هو الاخذ بالشریعة المتفق علیها بین الکل	اسی کے اوپر تمام انبیاء کا عطف ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس حکم کا مطلب شریعت کے اس حصہ پر پُوری طرح عامل ہونا ہے جو تمام انبیاءؑ کے درمیان متفق علیہ ہے۔
(تفسیر کبیر، جلد ہفتم ص ۳۸۲)	

چنانچہ امام رازی نے آیت کی تشریح مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے:-

واقول یجب ان یکون المراد من هٰذا الدّین شیئا مغائرا للتکالیف والاحکام، وذلك لانها مختلفة متفاوتة، قال الله تعالیٰ (لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا) فیجب ان یکون المراد منه الامور التی لا تختلف باختلاف الشرائع وهی الایمان بالله وملئکته وکتبه ورسله	ضروری ہے کہ یہاں اس الدین سے کوئی ایسی شئی مراد ہو جو احکام اور تکلیفات کے علاوہ ہے، کیونکہ یہ چیزیں۔ قرآن کی تصریح کے مطابق مختلف انبیاء کے درمیان مختلف رہی ہیں پس لازم ہو کہ یہاں الدّین سے مراد ایسے امور ہوں جن میں شریعتوں کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور وہ ہو ایمان خدا پر اُس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر اُس کے رسولوں پر اور یوم آخرت پر

والیوم الآخر ۔ والایمان	اور ایمان سے پھر اور چیزیں پیدا
یوجب الاعراض عن الدنیا	ہوتی ہیں، دنیا سے اعراض آخرت کی
والاقبال علی الآخرۃ والسعی	طرف لپک، اچھے اخلاق کی سعی اور
فی مکارم الاخلاق والاحتراز	بُرے اخلاق سے احتراز ۔

عن رذائل الاحوال (تفسیر کبیر جلد ہفتم ص ۳۸۲)

مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں :۔

" مُراد اس دین سے اصُولِ دین ہیں جو مشترک ہیں تمام شرائع میں مثل توحید و رسالت و بعث و نحوہ ۔ اور قائم رکھنا یہ کہ اس کو تبدیل مت کرنا، اس کو ترک مت کرنا۔" (بیان القرآن ۔ سورۂ شوریٰ)

یہی رائے تقریباً تمام مفسّرین نے دی ہے ۔ کسی نے صرف متفقّہ عقائد کا ذکر کیا ہے جو اولاً یہاں مراد ہے اور کسی نے اس کے ساتھ ان ناگزیر اعمال کا بھی ذکر کیا ہے جو ان عقائد کے ساتھ اُن کے لازمی نتیجے کے طور پر انسان کی زندگی میں پیدا ہوتے ہیں ۔ یہاں میں کچھ اقتباسات نقل کرتا ہوں :۔

ابوالعالیہ :۔

الاخلاص للہ وعبادتہ	یعنی اس آیت میں اقامتِ دین کا مطلب خدا کے لئے اخلاص اور اس کی عبادت ہے ۔

مجاہد :۔

لم یبعث نبی الا امر باقامۃ الصلوٰۃ	اللہ نے ہر نبی کو حکم دیا تھا کہ وہ نماز قائم

وایتاء الزکوٰۃ والاقرار باللہ تعالیٰ وطاعتہ سبحانہ وذلک اقامۃ الدّین (روح المعانی)

کرے، زکوٰۃ دے، اللہ کا اقرار کرے اس کی اطاعت کرے، اور اسی کا نام اقامتِ دین ہے۔

ابوحیان:۔

ھوما شرع لھم من العقائد المتفق علیھا من توحید اللہ وطاعتہ والایمان برسلہ وبکتبہ والیوم الآخر والجزاء فیہ (البحر المحیط)

یہ ان متفقہ عقائد کا نام ہے جو توحید، خدا کی اطاعت، رسولوں پر ایمان، اس کی کتابوں پر ایمان، یوم آخرت پر ایمان اور جزائے اعمال سے متعلق ہیں۔

خازن:۔

المراد باقامۃ الدّین ھو توحید اللہ والایمان بہ وبکتبہ ورسلہ والیوم الآخر وطاعۃ اللہ فی اوامرہ ونواھیہ وسائر ما یکون الرجل بہ مسلمًا ولم یرد الشرائع التی ھی مصالح الامم علی حسب احوالھا فانھا مختلفۃ متفاوتۃ قال اللہ تعالیٰ لکلّ جعلنا منکم

یہاں اقامتِ دین سے مراد توحید خدا اور اس کی کتابوں اور رسولوں اور یوم آخرت پر ایمان لانا ہے اور اور احکام و ممنوعات میں اس کی اطاعت کرنا ہے اور ان سب چیزوں پر عمل کرنا ہے جن پر عمل کرنے سے کوئی شخص مسلمان بنتا ہے یہاں دین سے مراد شریعتیں نہیں ہیں جو اُمتوں کے حالات کے تحت ان کی مصلحت کے پیشِ نظر

شرعة ومنهاجا۔ نازل ہوتی ہیں کیونکہ قرآن کی تصریح
(لباب التاویل) کے مطابق وہ مختلف ہیں۔

آلوسی بغدادی:۔

ای دین الاسلام الذی ھو توحید یعنی دین اسلام جوکہ توحید، خدا کی اطاعت
اللہ تعالیٰ وطاعتہ والایمان اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور
بکتبہ ورسلہ وبیوم الجزاء یوم جزا پر ایمان کا نام ہے اور وہ سب
وسائر ما یکون العبد بہ مومنًا کچھ جس سے کوئی شخص مومن بنتا ہے
والمراد باقامتہ تعدیل ارکانہ اور اقامتِ دین سے مراد اس کے
وحفظہ من ان یقع فیہ زیغ ارکان کو ٹھیک ٹھیک ادا کرنا، اس کی
والمواظبۃ علیہ (روح المعانی) نگہداشت اور اس پر دوام۔

قمی نیسابوری:۔

یعنی اقامۃ اصولہ من التوحید یعنی توحید، نبوّت، آخرت پر قائم ہونا
والنبوۃ والمعاد ونحو ذٰلک اور اس قسم کی دوسری اصولی
دون الفرع التی تختلف تعلیمات کو اپنانا جو ان فروعات
بحسب الاوقات بقولہ لکل کے علاوہ ہیں جن میں مختلف
جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا شریعتوں کے درمیان اختلاف
(غرائب القرآن برحاشیہ ابن جریر) رہا ہے۔

قرطبی:۔

ھو توحید اللہ وطاعتہ اس کا مطلب ہے خدا کی توحید اور اس

والایمان برسله وکتبه
ویوم الجزاء وبسائر ما
یکون الرجل باقامته مسلما
ولم یرد الشرائع التی هی
مصالح الامم علی حسب احوالها
فانها مختلفة متفاوتة ۔
(الجامع لاحکام القرآن)

کی اطاعت ۔ اس کے رسولوں پر، اس
کی کتابوں پر اور روز آخرت پر ایمان
لانا اور وہ سب کچھ جس کی اقامت سے
آدمی مسلمان بنتا ہے یہاں شریعتیں
مراد نہیں ہیں جو اُمتوں کے حالات کے
تحت اُن کی مصلحت کے مطابق دی جاتی
ہیں کیونکہ وہ ہمیشہ مختلف رہی ہیں ۔

ابن کثیر:-

ای قدر المشترك بینهم هو
عبادة الله وحده لا شریك
له وان اختلفت شرائعهم
ومناهجهم

یعنی انبیاء کی تعلیمات کا قدرِ مشترک جو
جو بلا شرکت ایک خدا کی عبادت کرنا ہے
اگرچہ اس کے سوا ان کی شریعت اور
طریقے باہم مختلف ہیں ۔

حافظ الدین نسفی:-

ای شرع لکم من الدین
دین نوح ومحمد وما بینهما
من الانبیاء علیهم السلام
ثم فسر المشروع الذی اشترك
هولاء الاعلام من رسله
فیه بقوله (ان اقیموا الدین)

یعنی تمہارے لئے دین میں سے دینِ
نوحؑ دینِ محمدؐ اور ان کے درمیان آنے
والے نبیوں کے دین کو مشروع کیا، اس
کے بعد اس مشروع کو بتایا جس میں یہ
انبیاء عظام مشترک رہے ہیں ۔ فرمایا
ان اقیموا الدین یہاں دین سے

والمراد اقامت دين الاسلام
هو توحيد الله وطاعته
والايمان برسله وكتبه
وبيوم الجزاء وسائر ما
يكون المرء باقامته
مسلمًا، ولم يرد به الشرائع
فانها مختلفة. ومحل ان
اقيموا نصب بدل من مفعول
شرع والمعطوفين عليه، او
رفع على الاستئناف كانه قيل
وما ذلك المشروع فقيل هو
اقامة الدين -
(مدارک التنزیل)

اسلام کی اقامت مراد ہے: توحید،
خدا کی اطاعت، رسولوں اور کتابوں
اور یومِ جزا پر ایمان اور وہ سب چیزیں
جن کو اختیار کر لینے سے کوئی شخص
مسلمان بنتا ہے اس حکم میں انبیاء کی
شریعتیں مراد نہیں ہیں کیونکہ وہ مختلف
انبیاء کے درمیان مختلف رہی ہیں. نحوی
ترکیب کے لحاظ سے ان اقیموا الدین یا تو
محلِ نصب میں ہے کیونکہ وہ شرع کے
مفعول کا بدل ہے. یا وہ علیحدہ جملہ ہے
اور محلِ رفع میں ہے گویا سوال تھا وہ
کیا چیز ہے جو مشروع کی گئی ہے. فرمایا
وہ ہے اس (متفق علیہ) دین پر قائم ہو جانا

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ آیت کے مخصوص الفاظ کی بنا پر یہاں مفسّرین نے دین کی بنیادی تعلیمات کو پوری طرح اختیار کرنا مراد لیا ہے۔ ایسی حالت میں اس کا یہ مطلب لینا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ دین کے تمام انفرادی و اجتماعی احکام کو زندگی کے سارے شعبوں میں نافذ کرو۔ دوسرے لفظوں میں حکومتِ الٰہیہ کا قیام عمل میں لاؤ۔

اوپر اقامتِ دین کی آیت کی تشریح میں جو بات عرض کی گئی ہے اُس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اصل دین کے علاوہ شریعت کے اجتماعی اور تمدنی قوانین ہمارے

لئے "اقامت" کا موضوع نہیں ہیں۔ میں صرف یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ ان کی اقامت اس طرح مطلق لفظوں میں ہم پر فرض نہیں کی گئی ہے۔ جیسے یہ تعبیر ان کو ہم پر فرض کرنا چاہتی ہے'، یہی وجہ ہے کہ قرآن کے ان مقامات سے اس تعبیر کے حق میں استدلال نہیں ملتا جہاں فی الواقع دین کے اجتماعی احکام کے نفاذ کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً یا داؤد انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالعدل ولا تتبع اھواءھم (ص۔۲۶) اس کے برعکس وہ ہمیشہ ایسی آیتوں سے نکلتی ہوئی نظر آتی ہے جو اصل مسئلہ سے غیر متعلق ہیں۔ جیسے کوئی شخص زمین کی انفرادی ملکیت کا مخالف ہو اور قرآن سے سماجی ملکیت کا نظریہ ثابت کرنا چاہتا ہو تو اس کو قرآن کے ان الفاظ میں اپنا مدعا نظر نہیں آئے گا جہاں معاشی قوانین کا ذکر ہے۔ اس کے بجائے وہ الارض للّٰہ کے فقرہ سے استدلال کرے گا کیونکہ ان دو الفاظ کا مجرد ترجمہ لے کر بڑی خوبی سے اس میں اپنا نظریہ فٹ کیا جا سکتا ہے، حالانکہ اس فقرہ کا کھیت اور کارخانہ کی ملکیت کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ـــــــــــ تمام غیر قرآنی نظریات کا بہترین ماخذ ہمیشہ غیر متعلق آیتیں رہی ہیں۔

اب حدیث سے استدلال کی مثال لیجئے۔ جماعتِ اسلامی ہند کے آرگن میں ایک مضمون شائع ہوا تھا جس میں کہا گیا تھا کہ "جماعتِ اسلامی نے اپنے لئے جو نصب العین اختیار کیا ہے اس میں جماعت کے کسی فرد کی پسند و ناپسند کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ اسے اس بات پر یقین حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انبیاء کرام کو اور آخر میں سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی نصب العین اسی مشن اور اسی مقصد کے لئے مبعوث فرمایا تھا اور اب قیامت تک کے لئے اُن کی نیابت میں اُمتِ محمدیؐ کا یہی مقصد وجود ہے۔ اس طرح

جماعتِ اسلامی کے نصب العین کا رشتہ آپ سے آپ بعثتِ محمدی کے مقصد سے جُڑ جاتا ہے"۔ یہ نصب العین صاحبِ مضمون کے الفاظ میں یہ تھا:۔

—— "دنیا میں اللہ کی تشریعی حکومت قائم کرنا" "اللہ کے بھیجے ہوئے دین و شریعت کی تنفیذ اور دُنیا کی اصلاح"۔ "دینِ حق کو قائم کرنا اور اُسے تمام ادیانِ باطلہ پر غالب کرنا"۔

صاحبِ مضمون کے نزدیک یہی" بعثتِ محمدی کا مقصد" تھا، جو "کتاب اللہ میں بھی موجود ہے، احادیثِ رسول میں بھی پایا جاتا ہے اور اسلامی تاریخ میں بھی ملتا ہے" اِن کثیر دلائل میں سے اُنھوں نے" اس مقالے میں صرف ایک حدیث" پیش کی تھی جو اُن کے نزدیک اُن کے دعوے کو" بہ وضاحت" ثابت کرتی ہے اور اس سلسلہ کی دوسری نصوص کی" بہترین شرح "ہے۔

یہ امام بخاری کی ایک روایت ہے جس کو دوسرے محدثین نے بھی نقل کیا ہے عطاء بن یسار فرماتے ہیں کہ اُنھوں نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے ملاقات کی اور اُن سے دریافت کیا" مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ صفت بتایئے جو تورات میں بیان ہوئی ہو" اس کے جواب میں اُنھوں نے توراۃ میں مذکور آپ کی کچھ صفتیں بیان کیں ان میں سے ایک صفت یہ تھی:۔

لن یقبضه حتی یقیم به الملة العوجاء	اللہ اس وقت تک ان کی روح قبض نہ کرے گا جب تک
بان یقولوا لا اله الا الله فیفتح بها	انکے ذریعہ سے ملّتِ عوجا کو سیدھا نہ کرلے اس طرح کہ
اعینا عمی و اذانا صما و قلوبا غلفا	لوگ لا الہ الا اللہ کہنے لگیں پس وہ اس ذریعہ سے بہت سی
(بخاری کتاب البیوع باب کراہیۃ السخب فی الاسواق)	اندھی آنکھوں، بہرے کانوں اور بند دلوں کو کھولے گا

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا گیا تھا کہ ـــــــ "سیّدنا محمّد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد اقامتِ دین تھا۔ آپ کی بعثت سے سیکڑوں سال پہلے تورات میں یہ پیشین گوئی موجود تھی کہ جب تک دین قائم نہ ہو جائے آپ کی وفات نہ ہو گی" اور پھر مقالے کے آخر میں یہ اعلان تھا:۔

"یہ تفصیل ہمارے اس یقین میں اضافہ کرتی ہے کہ جماعتِ اسلامی نے اپنے لئے جو نصب العین اختیار کیا ہے اس میں اُس نے کوئی غلطی نہیں کی ہے بلکہ یہی نصب العین فی الواقع پوری اُمّتِ مسلمہ کا نصب العین ہے جس سے وہ غفلت برت رہی ہے۔" (زندگی اپریل ۱۹۶۲ء)

صاحبِ مضمون نے ملّتِ عوجاء کا ترجمہ "کج دین" کیا ہے۔ مگر بعد کو بان یقولوا کا فقرہ بتاتا ہے کہ یہاں ملت بمعنی گروہ ہے۔ کیونکہ کسی قول کا قائل اشخاص ہوتے ہیں نہ کہ ان کا دین۔ یہاں دراصل اللہ تعالیٰ کی اس مخصوص اسکیم کا ذکر ہے جس کے مطابق آخری رسول کو اپنے مخاطبین اوّلین سے جنگ کر کے انھیں عقیدہ بدلنے پر مجبور کرنے کا حکم دیا گیا تھا، جس کے نتیجہ میں بہت سے بے دینوں کو راہِ راست حاصل ہوئی۔ یہاں میں عینی اور ابن حجر کے الفاظ نقل کروں گا، جس سے اس تشریح کی مزید وضاحت ہوتی ہے۔

قوله (حتى يقيم به) اى حتى ينفى به الشرك ويثبت التوحيد قوله (الملة العوجاء) هى ملة العرب و وصفها بالعوج لما دخل فيها من عبادة الاصنام وتغيير هم ملة ابراهيم عليه الصلوٰة	یقیم بہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اپنے رسول کے ذریعہ شرک کی نفی اور توحید کا اثبات کر دے ملّتِ عوجاء سے مراد ملّتِ عرب ہے، عربوں کو کج اس لئے کہا کہ انھوں نے اپنے جدِّ اعلیٰ حضرت ابراہیم علیہ الصّلوٰۃ والسّلام کے دین کو

والسلام عن استقامتها واما لتھم بعد قوامها' والمراد من اقامتها اخراجها من الكفر الی الایمان (عمدۃ القاری ج ۵ ص ۴)	بدل دیا تھا اور اُن کے اندر بُت پرستی گھس گئی تھی۔ ملّتِ عرب کی اقامت ان کو کفر سے نکال کر ایمان کی طرف لانا ہے۔
——— قوله (حتی یقیم به الملة العوجاء) ای ملة العرب ووصفها بالعوج لما دخل فیها من عبادة الاصنام المراد باقامتها ان یخرج اهلها من الکفر الی الایمان (فتح الباری جلد ۴ ص ۲۸۷)	ملّتِ عوجا سے مراد ملّتِ عرب ہے، ان کو کج اس لئے کہا گیا کہ اُن کے اندر بُت پرستی آگئی تھی۔ اور اُن کی اقامت سے مراد اُن کو کفر سے نکال کر ایمان کی طرف لانا ہے۔

اس تشریح سے واضح ہے کہ اس حدیث سے مندرجہ بالا استدلال صحیح نہیں۔

۱۔ اوّل یہ کہ حدیث میں جس عمل کا ذکر ہے وہ ہے " لا الہ الاّ اللہ کہلانا" مگر اس کو معلوم نہیں کس دلیل کی بنا پر" دنیا کی اصلاح" اور" تشریعی حکومت کے قیام" کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ حدیث کے الفاظ کے مطابق اس میں اُمّت کا فریضہ نہیں بیان کیا گیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے اپنے ایک عمل کا ذکر ہے جس کو وہ رسول کے واسطہ سے انجام دیگا۔ (ای یقیم الله تعالیٰ بواسطته الملة العوجاء بان یقولوا لا اله الّا الله

(قسطلانی، ارشاد الباری جلد ۴ ص ۵۸)

۳۔ کہا گیا ہے کہ " اللہ تعالیٰ اپنے آخری رسول کی رُوح اس وقت تک قبض نہ کرے گا جب تک اس کے ذریعہ لوگوں سے لا الٰہ الا اللہ نہ کہلوالے" اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس میں ایک ایسے واقعہ کا ذکر ہے جس میں داعی کو اس وقت تک زندہ

رہنا ہے جب تک لوگ کلمہ توحید اپنی زبان سے ادا نہ کر دیں۔ اب اگر اس فقرے سے رسول کی نیابت میں مومنین کا نصب العین اخذ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم میں سے ہر شخص کو یہ عہد کرنا چاہیئے کہ وہ اس وقت تک نہیں مرے گا جب تک اپنے مخاطبین کو مسلمان نہ بنا لے۔ کیا صاحبِ مضمون ایسا عہد کرنے کے لئے تیار ہیں۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خدانخواستہ ہمارے نزدیک دنیا کی اصلاح اور تشریعی حکومت کا قیام اسلام سے الگ کوئی چیز ہے۔ اصل یہ ہے کہ اسلام میں انفرادی احکام اور اجتماعی احکام کی نوعیتیں جداگانہ ہیں۔ اس تعبیر کی غلطی یہ ہے کہ وہ دونوں کو ایک درجہ میں رکھ دیتی ہے اور یہی وہ چیز ہے جو آیات و احادیث سے ثابت نہیں ہوتی۔

انفرادی تقاضے ہر شخص سے ہر حال میں مطلوب ہیں۔ جن احکام کی تعمیل کسی شخص کی اپنی مرضی پر منحصر ہو، وہ اس وقت اس پر فرض ہو جاتے ہیں جبکہ وہ اُن کی تعمیل کی پوزیشن میں ہو۔ مگر اجتماعی احکام کا معاملہ اس سے مختلف ہے وہ اسی وقت روبعمل آتے ہیں جب پُورا معاشرہ اُن کو عمل میں لانے کے لئے تیار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہ احکام ہمیشہ اُس وقت نازل ہوئے ہیں جب اہلِ ایمان نے اپنے درمیان سیاسی تنظیم قائم کر لی تھی اور وہ اس حیثیت میں ہو گئے تھے کہ اس قسم کے سماجی قوانین کو بزور نافذ کر سکیں۔ شریعت کے اجتماعی احکام کا مخاطب بااختیار مسلم معاشرہ ہے نہ کہ متفرق اور منفرد اہلِ ایمان۔

بنی اسرائیل کی تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ جب تک وہ مصر میں تھے انھیں تورات کے قانونی احکام نہیں دیئے گئے۔ البتہ مصر سے نکلنے کے بعد جب اُنھیں آزاد اور

بااختیار گروہ کی حیثیت حاصل ہوگئی تو فوراً اللہ تعالیٰ کی طرف سے قوانین بھیج دیئے گئے۔ ٹھیک یہی صورت عرب میں اختیار کی گئی۔ مکّہ میں شریعت کا وہ حصّہ اُترا، جو ذاتی طور پر ہر ہر مومن سے مطلوب ہے۔ اور جس کی ہر حال میں لازمی اقامت کا حکم ہے اور بقیہ شریعت حالات کی نسبت سے بھیجی جاتی رہی۔ یہ احکام بعد کو اس وقت دیئے گئے جب اہلِ ایمان کو زمین پر اقتدار حاصل ہوگیا۔

احکام نازل ہونے کی یہ ترتیب بتا رہی ہے کہ عام حالات میں اہلِ ایمان پر دین کا صرف اتنا ہی حصّہ مشروع و مفروض ہے جتنا دَورِ اقتدار سے پہلے اُترتا ہے۔ اس کے علاوہ بقیہ احکام کی تعمیل اُن پر صرف اس وقت فرض ہوتی ہے جب انھیں اقتدار اور حکومت کے مواقع حاصل ہوجائیں جو اس طرح کے احکام کے نفاذ کے لئے ضروری ہیں۔ شرعی احکام کا دائرہ عمل کے پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ اُترنا خود ظاہر کرتا ہے کہ یہ احکام مطلقاً مطلوب نہیں ہیں۔ بلکہ حالات کی نسبت سے مطلوب ہوتے ہیں۔ ان کا تعین ہمیشہ اس شخص یا گروہ کے واقعی حالات کے اعتبار سے ہوتا ہے جو اس کا مخاطب ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تمدنی اور اجتماعی احکام کا مخاطب صرف اہلِ ایمان کا وہ گروہ ہے جو ان احکام کو عمل میں لانے کی حیثیت میں ہو۔ محدود دائرۂ اختیار رکھنے والے اہلِ ایمان کو یہ حکم ہی نہیں دیا گیا ہے کہ وہ سماجی اور ملکی پیمانے پر دینی احکام کو نافذ کریں۔ احکام کی تعمیل ایک عملی مطالبہ ہے اور کوئی مطالبہ صرف ان ہی لوگوں سے کیا جاسکتا ہے جو پہلے سے اس کا اقرار کرچکے ہوں اور اسی کے بقدر کیا جاسکتا ہے جتنا بالفعل اُن کے لئے ممکن ہے۔ شریعت کا واضح اصول ہے کہ — لایکلف اللہ نفساً الا وسعھا — یعنی اللہ تعالیٰ کسی کے اوپر اتنے ہی عمل کی ذمّے داری ڈالتا ہے جتنا اُس کے "وسع" میں ہو۔ وُسع سے زیادہ کا مکلّف ٹھہرانا اللہ کا طریقہ نہیں پھر اہلِ ایمان کو ایسے احکام کیونکر دیئے جاسکتے ہیں

جن کو وہ تعمیل کرنے کی حیثیت میں نہ ہوں۔ اگر کوئی شخص احکام دین کی تفصیل پیش کرکے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اہلِ ایمان ہر حال میں اس بات کے مکلّف ہیں کہ وہ اس پوری فہرست کو زمین پر نافذ کریں تو یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص زکوٰۃ کے قوانین کا حوالہ دے کر کہے کہ سرمایہ کی وہ تمام اقسام جن پر زکوٰۃ کی شرحیں متعیّن کی گئی ہیں۔ ہر مسلمان کی ذمّے داری ہے کہ وہ کوشش کرکے ان تمام مدوں کا مالک بنے تاکہ زکوٰۃ کے عنوان سے جو فرائض عائد کئے گئے ہیں اپنی زندگی میں وہ ان سب کی تعمیل کر سکے۔

معلوم ہوا کہ دین کے تفصیلی تقاضے مطلقاً مشروع نہیں ہیں بلکہ حالات کی نسبت سے مشروع ہوتے ہیں۔ اہلِ ایمان کا دائرہ جس نسبت سے پھیلتا ہے اسی نسبت سے دین کے تقاضے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ جب تنہا ایک شخص مومن ہو تو اس پر دین کا اتنا ہی حصّہ فرض ہوگا جتنا اس کی ذات سے متعلق ہے اس وقت اس کی اپنی ذات ہی وہ مقام ہوگی جہاں وہ ہدایاتِ الٰہی کی تعمیل کریگا۔ جب اہلِ ایمان ایک یا چند خاندان کی صورت اختیار کرلیں تو یہ خاندان اپنے دائرہ کے لحاظ سے اُس کے مخاطب ہوں گے اور جب اہلِ ایمان کا کوئی گروہ ایک بااختیار معاشرہ کی حیثیت حاصل کرلے تو اس وقت پورے معاشرے کا فرض ہوگا کہ خدا کی طرف سے اس کے معاشرتی معاملات کے لئے جتنے بھی احکام دیئے گئے ہیں وہ ان سب کی مکمل پابندی اختیار کرے۔ اور چونکہ معاشرے کے پیمانے پر عمل اقتدار کے بغیر نہیں ہو سکتا اس لئے جب اہلِ ایمان کا کوئی معاشرہ اس حکم کا مخاطب ہو تو لازمی طور پر یہ مفہوم بھی اس میں شامل ہوگا کہ وہ اپنے اوپر ایک سیاسی امیر مقرر کریں اور اس کے ماتحت اجتماعی زندگی بنا کر تمام شرعی قوانین کا اجرا عمل میں لائیں۔

نصب امامت کا مسئلہ اس آخری صورت حال سے متعلق ہے جو متفقہ طور پر واجب ہے۔

غلط تعبیر کہاں تک لے جاتی ہے

میری کتاب کی اشاعت کے بعد جماعتِ اسلامی ہند و پاک کی طرف سے جواب میں کثرت سے تحریریں اور تنقیدیں شائع ہوتی رہی ہیں۔ مگر انھوں نے صرف یہ کیا ہے کہ اس حقیقت کو مزید واضح کر دیا ہے کہ جماعت کے پورے حلقہ کے پاس دین کی اس سیاسی تعبیر کے حق میں کوئی واقعی دلیل موجود نہیں ہے۔

یہاں میں ان شائع شدہ جوابات میں سے ایک ٹکڑا نقل کرتا ہوں جس سے اندازہ ہوگا کہ میری کتاب کے رد میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ اصل اعتراض کے اعتبار سے کس قدر بے حقیقت اور غیر متعلق ہے۔ آیت لیظہرہ علی الدین کلہ سے استدلال کے بارے میں میرے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ایک صاحب لکھتے ہیں:

"بعض لوگ ایسا سمجھتے ہیں کہ جب تک ہم خلافت علی منہاج النبوۃ یا اسلامی حکومت بالفعل قائم نہ کر دیں اس وقت تک اقامتِ دین کی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے اور چونکہ یہاں بالفعل اسلامی حکومت قائم نہیں ہو سکتی اس لئے ہم اس فریضہ کے مکلف نہیں ہیں۔ لیکن ایسا سمجھنا دین کے ایک مسلمہ اصول سے غفلت کا نتیجہ ہوگا۔ وہ مسلمہ اُصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہر حکم کے سلسلہ میں بندے کی اصل ذمہ داری یہ قرار دی ہے کہ وہ اسے انجام دینے کی سعی کرے، اگر اس نے

سعی کرلی تو اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوگیا۔ (اس لئے جو لوگ اس قسم کی بات کرتے ہیں) انھیں اپنے خیال کی تصحیح کرلینی چاہیئے۔" اس کے بعد مضمون نگار عقل ونقل سے بہت سی مثالیں درج کرنے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں ۔" آخر صرف فریضۂ اقامتِ دین کو ایک ایسا فریضہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ جب تک ہم بالفعل اسے انجام نہ دے لیں، ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہوسکتے ۔ اگر کسی شخص کے لئے یہ اندازِ فکر اس فریضہ کو انجام دینے کی جدّوجہد سے فرار کا بہانہ بن بھی جائے تو کیا یہ بہانہ خدا کے یہاں بھی چل جائے گا"

اشارات، زندگی، اکتوبر ۱۹۶۵ء

موصوف کا یہ جواب بظاہر کافی وزنی معلوم ہوتا ہے مگر سوال یہ ہے کہ یہ کس بات کا جواب ہے ۔ مجھے کوئی بھی ایسا شخص نہیں معلوم جس نے اس قسم کا مہمل اعتراض کیا ہو۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں نے یہ کہیں نہیں لکھا ہے کہ " اسلامی حکومت قائم کرو" کے الفاظ میں دینی نصب العین کی تعبیر اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اس کے مطابق مسلمانوں کا نصب العین یہ قرار پاتا ہے کہ وہ بالفعل اسلامی حکومت قائم کرڈالیں نہ کہ قائم کرنے کی کوشش کریں۔ میں نے جو بات لکھی ہے وہ آیت لیظھرہ علے الدین کلہ کے ذیل میں لکھی ہے ۔ کیونکہ متعلقہ آیت میں مجرد کوشش کرنے کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ تمام اسلامی احکام میں ہوتا ہے ۔ بلکہ اس مخصوص آیت میں ایک ہونے والے واقعہ کا بیان ہے جس کو لازماً وجود میں آنا ہے "خواہ کفار ومشرکین کو وہ کتنا ہی ناگوار ہو" اس لئے اس آیت سے اسلامی

حکومت قائم کرنے کا نصب العین اخذ کرنے کی صورت میں آیت کی رو سے اس نصب العین کو محض "کوشش" کے مفہوم میں نہیں لیا جا سکتا بلکہ اس کو بالفعل قائم کرنے کے مفہوم میں لینا ہوگا۔ ملاحظہ ہو تعبیر کی غلطی، صفحات ۳۳۹-۴۳

اپنی کتاب میں میں آیات و احادیث پر جو علمی بحث کر چکا ہوں، اس کو دہرانے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ جو لوگ زیر بحث مسئلہ کا تحقیقی مطالعہ کرنا چاہیں وہ اصل کتاب میں اسے دیکھ سکتے ہیں۔ یہاں صرف ایک نتیجہ کی طرف اشارہ کروں گا جو مولانا مودودی کی تعبیر دین کے لازمی نتیجہ کے طور پر پیدا ہوا۔ وہ یہ کہ اس تعبیر نے اسلامی تاریخ کا تصور بدل دیا۔ اس کی واضح مثال مولانا مودودی کی دو اہم ترین تحریریں ——— "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" اور "تجدید و احیائے دین" ہیں۔

پہلی کتاب میں قرآن کی اصطلاحات اربعہ (الٰہ، رب، عبادۃ، دین) کی تشریح کی گئی ہے۔ کتاب کے دیباچہ میں مولانا مودودی نے یہ شکایت کی ہے کہ "دور اخیر کی کتب لغت و تفسیر میں اکثر قرآنی الفاظ" کے معانی "نہایت محدود بلکہ مبہم مفہومات" کے لئے خاص ہو گئے ہیں۔ مثلاً الٰہ کا ترجمہ معبود کیا گیا، رب کو پروردگار کا مترادف سمجھ لیا گیا، عبادت کے معنی پرستش سمجھے جانے لگے، دین کو مذہب کے مقابلے کا لفظ قرار دیدیا گیا۔ اسی طرح ہر لفظ ایک مخصوص قسم کے روحانی اور مذہبی مفہوم کے لئے خاص ہو گیا اور مولانا کے نزدیک ان میں جو "تمدنی اور سیاسی" مفہومات تھے وہ اوجھل ہو گئے۔ چنانچہ مولانا نے اپنی اس کتاب میں اصطلاحات اربعہ کے ان تمدنی و سیاسی مفہومات کی نقاب کشائی فرمائی ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، تعبیر کی غلطی، باب چہارم)

قرآنی الفاظ کی تشریح میں اتنی بڑی غلطی کیسے ہوگئی اور کس طرح وہ سارے عالمِ اسلام میں صدیوں تک جاری رہی۔ اس کا سادہ سا جواب مولانا مودودی کے نظریہ کے مطابق یہ ہے کہ "پچھلے لوگوں نے دین کو صحیح طور پر سمجھا نہیں تھا" اس طرح زیرِ بحث فکر کو اپنی تسکین کا سامان تو مل گیا۔ مگر اس سے اسلامی تاریخ کی نوعیت بدل گئی۔ مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ میں کم از کم نظریاتی طور پر تسلسل پایا جاتا ہے، مگر اب معلوم ہوا کہ یہ عقیدہ صحیح نہیں تھا۔ کیونکہ اسلامی تاریخ اپنی طویل ترین مُدّت میں ایک زبردست خلا سے دوچار رہی ہے جس کو مولانا مودودی کے ظہور سے پہلے کسی نے ختم نہیں کیا۔

"قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

"عرب میں جب قرآن پیش کیا گیا تھا اُس وقت ہر شخص جانتا تھا کہ الٰہ کے معنی کیا ہیں اور رب کسے کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں لفظ ان کی بول چال میں پہلے سے مستعمل تھے۔ انھیں معلوم تھا کہ ان الفاظ کا اطلاق کس مفہوم پر ہوتا ہے۔ اس لئے جب اُن سے کہا گیا کہ اللہ ہی اکیلا الٰہ اور رب ہے اور الوہیت اور ربوبیت میں قطعاً کسی کا کوئی حصّہ نہیں، تو وہ پُوری بات کو پاگئے ...... اسی طرح عبادت اور دین کے الفاظ بھی ان کی بولی میں پہلے سے رائج تھے۔ ان کو معلوم تھا کہ عبادت اور دین کا کیا مفہوم ہے۔ اس لئے جب ان سے کہا گیا کہ سب کی عبادت چھوڑ کر صرف اللہ کی عبادت کرو اور ہر دین سے الگ ہو کر اللہ کے دین میں داخل ہو جاؤ، تو انھیں قرآن کی دعوت کو سمجھنے میں

کوئی غلط فہمی پیش نہ آئی، وہ سنتے ہی سمجھ گئے کہ یہ تعلیم ہماری زندگی کے نظام میں کس نوعیت کے تغیر کی طالب ہے۔"

"لیکن بعد کی صدیوں میں رفتہ رفتہ ان سب الفاظ کے وہ اصلی معنی جو نزولِ قرآن کے وقت سمجھے جاتے تھے، بدلتے چلے گئے یہاں تک کہ ہر ایک اپنی پوری وسعتوں سے ہٹ کر نہایت محدود بلکہ مبہم مفہومات کے لئے خاص ہو گیا۔ اس کی ایک وجہ تو خالص عربیت کے ذوق کی کمی تھی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اسلام کی سوسائٹی میں جو لوگ پیدا ہوئے تھے اُن کے لئے "الٰہ" اور "رب" اور "دین" اور "عبادت" کے وہ معنی باقی نہ رہے تھے جو نزولِ قرآن کے وقت غیر مسلم سوسائٹی میں رائج تھے انھیں دونوں وجوہ سے دورِ اخیر کی کتبِ لغت و تفسیر میں اکثر قرآنی الفاظ کی تشریح اصل معنیٔ لغوی کے بجائے اُن معانی سے کی جانے لگی جو بعد کے مسلمان سمجھتے تھے ...... نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن کا اصل مدّعا ہی سمجھنا لوگوں کے لئے مشکل ہو گیا۔"

"پس یہ حقیقت ہے کہ محض اِن چار بنیادی اصطلاحوں کے مفہوم پر پردہ پڑ جانے کی بدولت قرآن کی تین چوتھائی سے زیادہ تعلیم بلکہ اس کی حقیقی روح نگاہوں سے مستور ہو گئی اور اسلام قبول کرنے کے باوجود لوگوں کے عقائد و اعمال میں جو نقائص نظر آ رہے ہیں ان کا ایک بڑا سبب یہی ہے۔ لہٰذا قرآن مجید کی مرکزی تعلیم اور اس کے حقیقی مدّعا کو واضح کرنے کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ اِن اصطلاحوں کی پوری پوری تشریح کی

جائے۔"   قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، مقدمہ

مولانا مودودی نے اپنی اس کتاب میں قرآن کی چار بنیادی اصطلاحوں کے جن "مستور" معانی کو بے نقاب کیا ہے، وہ سب سیاسی نوعیت کے ہیں (جہاں تک ان الفاظ کے غیر سیاسی مفہومات کا تعلق ہے وہ تو پہلے سے معلوم تھے) اس طرح مقدمۂ کتاب کی مندرجہ بالا عبارت کی روشنی میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ سیاسی پہلو "قرآن کا اصل مدّعا" اس کی "تین چوتھائی" سے زیادہ تعلیم" بلکہ اس کی "حقیقی روح" ہے۔ یہی اُس کی "مرکزی تعلیم اور اُس کا حقیقی مدعا" ہے اگر بات یہی ہے تو مولانا نے بہت رعایت کی کہ صرف بعد کی تاریخ پر قرآن سے عدم واقفیت کا الزام لگایا۔ ورنہ اس بات کو وہ اور آگے تک لے جا سکتے تھے!

جب نظری اور علمی اعتبار سے قرآن کا اصل مدّعا ہی مستور ہو گیا ہو تو عملی طور پر علمار و مصلحین کی اسلامی کوششوں کا اس سے متاثر ہونا لازمی ہے۔ حدیث میں بتایا گیا تھا کہ ہر سو برس پر اللہ تعالیٰ ایک شخص پیدا کرے گا جو خدا کے دین کی تجدید کرے گا۔ اس خبر نبوی کے مطابق اب تک کم از کم ایک درجن مجدّد تو ضرور پیدا ہونے چاہئیں۔ مگر دین کے سیاسی آئینہ میں دیکھنے پر معلوم ہوا کہ چودہ سو برس کی تاریخ میں اب تک کوئی ایک شخص بھی ایسا پیدا نہیں ہوا جس کو پورے معنوں میں مجدّد کہا جا سکے۔ مولانا مودودی نے اس سوال کو اس طرح حل کیا کہ اُنھوں نے کہا کہ مجدّد دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک جزوی اور دوسرے کامل۔ اب تک جتنے مجدّد پیدا ہوئے وہ سب کے سب جزوی مجدّد تھے۔ مولانا مودودی کے الفاظ میں "مجدد کامل کا مقام ابھی تک خالی ہے"۔ موصوف کی کتاب تجدید و احیائے دین، جس کے سرورق پر پہلے "مجدّدین اُمّت کے کارناموں پر تنقیدی

نظر" لکھا رہنا تھا اور اب اسے حذف کر دیا گیا ہے، اس میں بلا استثنار اب تک کے تمام مجدّدین کو "جزوی مجدّد" قرار دیا گیا ہے۔

مگر بات یہیں ختم نہیں ہوتی بلکہ اور آگے جاتی ہے۔ جیساکہ مولانا مودودی نے لکھاہے، عملی طور پر" مجدد کو فی الجملہ اسی نوعیت کا کام کرنا ہوتا ہے جو نبی کے کام کی نوعیت ہے" (تجدید احیائے دین - ۲۹) مجدّد اور نبی میں، مولانا کی اپنی تشریح کے مطابق، جو بنیادی فرق ہے وہ یہ کہ نبی صاحبِ وحی ہوتا ہے جبکہ مجدّد پر وحی نہیں آتی اور نہ اس قسم کی حیثیت اسے حاصل ہوتی ہے جو صاحبِ وحی ہونے کی وجہ سے نبی کو حاصل ہوتی ہے۔ اب اگر دین کی مندرجہ بالا سیاسی اور انقلابی تشریح کو مان لیا جائے تو اسی کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ مجددینِ اُمّت کی طرح (نعوذ باللہ) خود انبیار میں بھی جزوی نبی اور کامل نبی ہوئے ہیں۔ کیونکہ معلوم ہے کہ انبیار کی اکثریت اپنے علاقہ میں سیاسی انقلاب لانے میں کامیاب نہیں ہوئی۔ انبیار کی بیشتر تعداد نے، حیثیت کے فرق کے ساتھ، عملی طور پر تقریبًا اسی نوعیّت کا کام کیا ہے جو" جزوی مجدّدین " کی زندگیوں میں نظر آتے ہیں۔ مولانا مودودی کے الفاظ ہیں ــــ" بعض کی مساعی صرف زمین تیار کرنے کی حد تک رہیں۔ جیسے حضرت ابراہیمؑ، بعض نے انقلابی تحریک عملاً شروع کر دی مگر حکومتِ الٰہیہ قائم کرنے سے پہلے ہی ان کا کام ختم ہوگیا، جیسے حضرت مسیحؑ۔ اور بعض نے اس تحریک کو کامیابی کی منزل تک پہنچا دیا۔ جیسے حضرت موسیٰؑ اور سیّدنا محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم (صفحہ ۲۲) گویا اس تشریح کے مطابق حضرت ابراہیم خلیل اللہ بھی ایک جزوی نبی تھے جو اسلام کی انقلابی تحریک کو کامیابی کی منزل تک نہ پہنچا سکے ــــ

حقیقت سے ادنیٰ انحراف بھی دین میں کیسی کیسی خرابیاں پیدا کر دیتا ہے۔ [1]

یہ بات بھی محض رعایتہً کہی جاسکتی ہے کہ ورنہ حکومت وسیاست کا جو تصوّر مولانا مودودی نے دیا ہے اور مستقبل کے مجدّد کامل کا جو "انقلابی" نقشہ انھوں نے اپنی کتاب (تجدید واحیائے دین) میں پیش کیا ہے، اس کے لحاظ سے تو خود حضرت موسیٰؑ اور سیّدنا محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم بھی، کم از کم اپنی زندگی میں، اس طرح کا کوئی نظام قائم نہ کرسکے تھے

---

[1] اس غلطی کی تصحیح کا دوسرا ردّعمل یہ ہوا کہ خود اس مدرسۂ فکر کے ایک پرجوش مبلّغ نے دعویٰ کر دیا کہ یہ کہنا ہی غلط ہے کہ تمام انبیاء نے اسلامی حکومت قائم نہیں کی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ تمام نبیوں نے اسلامی حکومت قائم کی تھی۔ (زندگی، جولائی ۱۹۶۵ء، اشارات) مضمون نگار کے الفاظ میں "ممکن ہے یہ بات لوگوں کو نئی معلوم ہو۔ لیکن قرآن نے رسولوں کے بارے میں اللہ کی جس سنّت کا ذکر کیا ہے اُس کو سامنے رکھ لیا جائے تو اس دعوے کی صحت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا (صفحہ ۶۴) اگر پچھلے انبیاء کی" پوری تاریخ محفوظ ہوتی تو ہم ان کی حکومت کے تمام انتظامات کی اسی طرح نشاندھی کرسکتے تھے جس طرح مدنی ریاست کے انتظامات کی کرتے ہیں" (۸) ——— دوسرے لفظوں میں قرآن نے اگرچہ پچھلے انبیاء کی جدوجہد کے اہم ترین انجام (حکومت الٰہیہ کے قیام) کا ذکر صراحتہً نہیں کیا ہے اور اب تک کی معلومات کے مطابق یہ تاریخ کا ایک نامعلوم واقعہ ہے، تاہم اس کی واقعیت کو اس لئے مان لینا چاہیئے کہ موصوف کا تصوّرِ دین کہتا ہے کہ ایسا ضرور ہوا ہوگا۔ یہ وہی استدلال ہے جو مارکس کے رفیق خاص فریڈرش انگلس نے اختیار کیا تھا۔ اس نے کہا، اگرچہ ابتدائی دور کے انسانی سماج کا حال تاریخی طور پر ہمیں نہیں معلوم۔ مگر ہمارا تصوّر کائنات وانسان یہ کہتا ہے کہ ابتدائی سماج یقیناً ایک کمیونسٹ سماج رہا ہوگا۔

جب دیکھنے کا رُخ بدل جائے تو تصویر میں فرق پیدا ہو جانا لازمی ہے۔ ہندوستان کی تاریخ کو ماؤنٹ بیٹن کے فلسفہ کی عینک سے دیکھئے تو مہاتما گاندھی بورژوا کے ایجنٹ نظر آئیں گے۔ جبکہ ہندوستان کے اپنے آئینہ میں وہ قوم کے ہیرو دکھائی دیتے ہیں۔ اسی طرح دین کی سیاسی تعبیر کی روشنی میں دیکھا جائے تو نظر آئے گا گویا ہماری دینی تاریخ ایک بہت بڑے خلا سے دوچار رہی ہے۔ ساری اسلامی تاریخ میں نہ تو دین کا صحیح اور مکمل تصوّر موجود تھا اور نہ کوئی ایسا شخص پیدا ہوا جو دین کے صحیح اور مکمل کام کو انجام دیتا ــــــ کیا اس تعبیر کو غلط قرار دینے کے لئے اس کے بعد بھی کسی دلیل کی ضرورت ہے۔ دین کے بارے میں جس نظریہ کی صحت پر ایمان لانے کے لئے اسلامی تاریخ کو غلط ماننا پڑے، وہ نظریہ خود قابلِ رد ہے، نہ یہ کہ اس کی بنا پر تاریخ کو غلط قرار دیا جائے۔

خاتمہ

بحث کے آخر میں چند باتوں کا اظہار مناسب ہوگا۔

۱۔ پہلی بات یہ کہ اس بحث سے میرا مقصود کسی شخص کی نیت پر حملہ کرنا یا اس کے عقیدہ وعمل کی بحث چھیڑنا نہیں ہے۔ ماضی میں یہ غلطی بعض لوگوں نے کی ہے۔ مگر اُن کا انتہائی احترام کرتے ہوئے میں ادب کے ساتھ عرض کروں گا کہ اس معاملہ میں اُن کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص عرصۂ دراز تک چند خاص طرح کے "گمراہ" فرقوں سے مقابلہ کرتا رہے اور اس کے نتیجے میں اس کے قلم دان میں کچھ متعین قسم کی مہریں جمع ہوجائیں۔ فطری طور پر ان مہروں سے وہ اتنا مانوس ہوجائے گا کہ وہ سمجھنے لگے گا کہ ہر "گمراہ" فرقہ بس انھیں میں سے کسی ایک کا مصداق ہوتا ہے۔ اس لئے جب بھی کسی کا معاملہ سامنے آئے گا تو وہ دیکھے گا کہ اُس کی موجود مہروں میں سے وہ کونسی مہر ہے جو اس پر چسپاں کی جانی چاہیئے۔ اور اس کے بعد جس مہر کو وہ اس کے مناسبِ حال سمجھے گا، اُس کا ٹھپّہ اُس کے اوپر لگا دے گا۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک مفتی کے پاس مہروں کی جتنی تعداد ہو، انسانی لغزشوں اور کوتاہیوں کی فہرست بھی بس اتنی ہی طویل ہو۔ نہ اس سے کم نہ اس سے زیادہ۔ [1]

---

[1] میرا احساس ہے کہ مولانا مودودی کی غلطی کو صحیح طور پر گرفت کرنے کے لئے صرف دین کا روایتی علم کافی نہیں ہے۔ بلکہ اسی کے ساتھ بعض نئی چیزوں سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ خاص طور پر مارکسزم اور جدید نفسیات۔ اوّل الذکر کی اہمیت غلطی کی نوعیت جاننے کے لئے ہے اور ثانی الذکر

مگر یہی غلطی جو کچھ لوگوں نے جماعتِ اسلامی کے سلسلے میں کی تھی، وہی غلطی خود جماعتِ اسلامی نے میرے اوپر دہرادی۔ ان حضرات کی غلطی یہ تھی کہ اُن کے سامنے جماعتِ اسلامی کا مقدمہ آیا تو اُنھوں نے قیاس کیا کہ یہ بھی اسی قسم کا ایک "گمراہ" فرقہ ہے جیسے گمراہ فرقوں سے اب تک اُن کا سابقہ پیش آتا رہا ہے۔ اور فوراً اس کے اوپر اسی طرح کا فتویٰ عائد کر دیا۔ اسی طرح جماعتِ اسلامی نے یہ کیا کہ اس کے سامنے جب میری تنقید آئی تو اُس نے سمجھا کہ یہ بھی اسی قسم کی ایک مخالفانہ و معاندانہ تنقید ہے جیسی تنقیدیں اب تک جماعت کے خلاف نکلتی رہی ہیں۔ دیگر ناقدین جماعت نے جماعت اسلامی کو دوسرے فرقوں پر قیاس کیا تھا اور جماعتِ اسلامی نے میری تنقید کو دوسروں کی تنقید پر۔ اور ظاہر ہے کہ جب نفسِ تنقید ہی کو صحیح طور پر نہ سمجھا جائے تو جوابی ردِّ عمل کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔

جماعتِ اسلامی کی طرف سے اب تک میرے جواب میں جو کچھ کہا گیا ہے، جب میں اس کو دیکھتا ہوں تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی پہلوان خالی اکھاڑے میں اُتر کر فرضی طور پر کشتی لڑنا شروع کر دے، حالانکہ وہاں تماشائیوں یا عقیدتمندوں

کی غلطی کا درجہ متعین کرنے کے لئے۔ مارکسزم سے واقفیت یہ بتائے گی کہ ایک جزوی حقیقت جب کلّی فلسفہ کی شکل اختیار کرتی ہے اور دعوتی مسئلہ اپنی حد سے آگے بڑھ کر تعبیر کا مسئلہ بن جاتا ہے، تو اس وقت کیا صورت حال پیدا ہوتی ہے اور جدید نفسیات سے واقفیت یہ سمجھنے میں مدد دے گی کہ کس طرح بہت سے واقعات آدمی کے تحت الشعور میں پرورش پاتے ہیں اور اس طرح واقعہ بن جاتے ہیں کہ آدمی کو خود بھی شعوری طور پر ان کی خبر نہیں ہوتی۔

کے سوا کوئی اس کے مقابل میں موجود نہ ہو۔ یہ تنقیدیں خواہ اکابر کی ہوں یا اصاغر کی، تقریری ہوں یا تحریری، مطبوعہ ہوں یا غیر مطبوعہ، سب کی سب یا تو غیر متعلق بحثوں سے بھری ہوئی ہیں، یا میرے موقف کو غلط شکل دے کر اس کے اوپر خشت باری کی گئی ہے۔ یا ایسی باتیں کہی گئی ہیں جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ مخالفت کے جوش میں شاید یہ بھی یاد نہیں رہا کہ کس چیز کا نام دلیل ہے اور کس چیز کا نام محض لفظ بازی اور بعض تنقید نگاروں نے تو حد کر دی کہ استہزا و تمسخر کی سطح پر اُتر آئے۔ شاید ان کا خیال ہے کہ دلائل کی کمی کو استہزا و تمسخر کے ذریعہ پُورا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ عوام، خاص طور پر معتقد عوام، یہ امتیاز نہیں کر پاتے کہ استہزا اور استدلال میں کیا فرق ہے۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ میرے نزدیک اس لٹریچر کی غلطی کی نوعیت یہ نہیں ہے کہ وہ بالقصد دین میں تحریف کی غرض سے کی گئی ہے بلکہ وہ غیر شعوری طور پر وقوع میں آئی ہے۔ ایک خاص طرزِ فکر کا غلبہ اس کے مصنّف کو سوچنے اور رائے قائم کرنے کے ایک خاص ڈھنگ کی طرف لے گیا۔ اور اُس نے دین کی خدمت کے جذبہ سے نہ کہ اس کا حلیہ بگاڑنے کی نیت سے، ایک خاص انداز سے پُورے دین کی شرح کر ڈالی ——— یہاں تک مجھے لٹریچر کا مصنّف بے قصور نظر آتا ہے، مگر اس کے بعد جب مصنّف کو اس پیدا شدہ صورتِ حال کی طرف توجہ دلائی جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اس پر غور کرے اور اپنے کلام کو حرفِ آخر سمجھ کر تنقید کو نظر انداز نہ کر دے۔ غلطی ہو جانا غلطی نہیں ہے۔ مگر جب تنبیہ کے باوجود غلطی پر اصرار کیا جائے اُس وقت وہ ضرور غلطی بن جاتی ہے۔

مجھے اس کا احساس ہے کہ موجودہ حالت میں غلطی کا اعتراف محض ایک سادہ سی

بات نہیں ہے بلکہ اس میں بہت سی نزاکتیں پوشیدہ ہیں ۔ اسی لئے میں نے اپنی کتاب کی اشاعت سے پہلے متعدد بار جماعت کے اکابر سے بہت ہلکی سی چیز کا مطالبہ کیا تھا اگر وہ اسے مان لیتے یا اب بھی مان لیں تو اگرچہ خالص اصولی اعتبار سے مسئلہ پھر بھی اپنی جگہ باقی رہتا ہے، مگر دینی مصلحت کے پیش نظر میں کہوں گا کہ کم از کم نظریاتی سطح پر اس کے بعد اس اختلافی بحث کو ختم کر دینا چاہیئے ۔

میں نے اپنی کتاب میں ایسی دو صورتیں تجویز کی ہیں ۔ ایک کا تعلق مولانا مولانا مودودی سے ہے اور دوسری کا تعلق جماعت اسلامی سے ۔ جس تجویز کا تعلق مولانا مودودی سے ہے ۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا مودودی اپنی طرف سے اس بات کا اعلان کر دیں کہ " انھوں نے اپنی تحریروں میں دین کا جو تصوّر دینے کی کوشش کی ہے وہ اُن کے نزدیک علی الاطلاق دین کی تشریح نہیں ہے ۔ بلکہ محض وقتی حالات کے پیشِ نظر انھوں نے کچھ چیزوں پر زور دیا ہے " (تعبیر کی غلطی، صفحہ ۱۹۷) اس طرح ہمیں خود مصنّف کی زبان سے (جو ماشاء اللہ بقیدِ حیات ہیں) ایسی بنیاد مل جاتی ہے جس کی روشنی میں ہم اُن کی تحریروں کی تاویل کر سکیں ۔

دوسری تجویز جس کا تعلق جماعتِ اسلامی سے ہے وہ یہ کہ جماعت باضابطہ طور پر اس بات کا اعتراف کرلے کہ ـــــ " مولانا مودودی کا لٹریچر جماعت اسلامی کے فکر کی مستند شرح نہیں ہے " (تعبیر کی غلطی، صفحہ ۱۳۰) اس کے بعد قدرتی طور پر مولانا مودودی کے لٹریچر کی " حیثیت " بدل جاتی ہے ۔ ایسا ہو جائے تو اس کے بعد لٹریچر کی حیثیت حقیقی نہ رہے گی بلکہ اضافی ہو جائے گی ۔ اب اگر وہ استعمال ہوگا تو اپنی افادیت کی بنا پر استعمال ہوگا ۔ جیسے دوسری بہت سی کتابیں افادیت کی بنا پر

جماعت کے حلقہ مطالعہ میں استعمال ہوتی ہیں۔ جماعت کے فکر کی مستند قانونی دستاویز کے طور پر اس کی اہمیت باقی نہ رہے گی۔ (تفصیل کے لئے، تعبیر کی غلطی ۵۲-۱۳۷)

میں نے اپنی کتاب کی اشاعت سے پہلے اور خود کتاب کے اندر یہ تجویزیں واضح طور پر پیش کی ہیں، اور اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ جو کچھ مطلوب ہے اس کے مقابلے میں یہ بہت کم تر درجے کی بات ہے، مگر یا تو تعصب کی زیادتی تھی یا تدبّر کی کمی کہ اس کمتر بات کو بھی قبول نہیں کیا گیا۔

میں جانتا ہوں کہ عملی طور پر اب جماعتِ اسلامی میں مولانا مودودی کے لٹریچر کی یہی حیثیت ہوتی جا رہی ہے۔ اور شاید وہ دن دور نہیں جب اس کی حیثیت ایک مقدس یادگار کی ہو کر رہ جائے، جس کو مس کرنا یا اس کی "بے حرمتی" کرنا تو بلاشبہ ناقابلِ معافی جُرم ہو۔ مگر ذہنی یا عملی زندگی سے اس کا کوئی تعلق باقی نہ رہے جیسا کہ مثال کے طور پر، مارکس کے ساتھ ہوا ہے، اشتراکی دنیا میں مارکس کے الفاظ آج بھی وحی والہام کی طرح مقدس سمجھے جاتے ہیں۔ مگر حقیقۃً اب وہ صرف کتب خانوں کی زینت ہیں اور عملی طور پر جن الفاظ کا چلن ہے وہ کچھ دوسرے ہی لوگوں کے الفاظ ہیں۔

کسی حقیقت کی غیر فطری اور غیر واقعی تشریح ہمیشہ ایک تاریخی عمل سے دوچار ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ وقتی طور پر ایک خاص نسل کو متاثر کرنے کے بعد وہ مضمحل ہونا شروع ہو جاتی ہے اور بالآخر آثار قدیمہ کی ادبی الماری میں بند ہو کر رہ جاتی ہے۔ یہ انجام متعلقہ لٹریچر کے ساتھ پیش آنا بھی ناگزیر ہے۔ اس کے وارث اور امین اس تاریخی عمل کو روک نہیں سکتے۔ البتہ اگر وہ اس ہونے والے واقعہ کا اپنی زبان سے اعتراف بھی کرلیں تو بلاشبہ یہ اُن کے لئے عظیم سعادت ہوگی۔

ذہنیت کام کرتی ہے

پگھلے ہوئے مادہ کو ایک سانچہ میں ڈال کر ہمیشہ یکساں نتیجہ کی اُمید کی جاسکتی ہے۔ ایک کارخانہ سے نکلے ہوئے خوردبینی شیشے کسی چیز کو ہمیشہ ایک رنگ میں دیکھتے ہیں مگر انسان کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ انسان کے سلسلے میں بڑی مشکل یہ ہے کہ دلیل اور منطق سے ثابت کر لینے کے بعد بھی آپ یہ یقین نہیں کر سکتے کہ دوسرے شخص کو بھی وہ ضرور ثابت شدہ نظر آئے گی۔ دوسرے لفظوں میں انسان کی آنکھ ایک ایسی پیچیدہ چیز ہے کہ ایک ہی چیز کو ایک شخص کی آنکھ سفید شکل میں دیکھتی ہے اور وہی چیز دوسرے کو کالی نظر آتی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی بات کی نوعیت کو سمجھنے یا اس سے متعلق رائے قائم کرنے میں آدمی کا اپنا نقطۂ نظر کام کرتا ہے۔ جب آدمی کسی چیز کو پڑھتا ہے تو وہ بالکل معروضی طور پر اور مجرد شکل میں اس کو نہیں پڑھتا، بلکہ اپنی ذہنیت کے دھندلکے میں پڑھتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اس چیز کو مجرد شکل میں نہیں بلکہ اپنی ذہنیت کے ڈھانچہ میں دیکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دو ذہنیت رکھنے والے ایک ہی چیز کے بارہ میں دو رائے قائم کرتے ہیں۔

یہاں میں ایک مثال دیتا ہوں جس سے اس خیال کی وضاحت ہوتی ہے۔

میں نے اپنی کتاب "علم جدید کا چیلنج" کے دیباچہ میں ایک مقام پر مولانا

مودودی سے استفادہ کا اعتراف کیا ہے - اگرچہ مجھے مولانا سے نظریاتی اختلاف ہے
مگر میں سمجھتا ہوں کہ اختلاف کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ آدمی ان دیگر حقائق کا بھی انکار کر دے
جو زیرِ اختلاف مسئلہ کے علاوہ اپنا وجود رکھتے ہیں -

میری کتاب کے دیباچہ کی یہ عبارت دو رسالوں نے اپنے تبصرہ میں نقل کی ہے
مگر دونوں نے جن تأثرات کا اظہار کیا ہے وہ ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں -
رسالہ فاران نے کتاب کے دیباچہ کی عبارت نقل کرتے ہوئے اپنے تبصرہ میں جو
الفاظ لکھے ہیں، وہ حسب ذیل ہیں :-

"محترم وحیدالدین خاں صاحب بلند پایہ دینی مفکر ہیں، اُن کا مطالعہ بھی
بہت وسیع ہے اور اللہ تعالیٰ کے فضل سے علم و مطالعہ کے ساتھ اُن
کی زندگی بھی دینی ہے جو خشیت و انابت سے لبریز ہے! کتاب کی تمہید میں
اُنھوں نے لکھا ہے :-

"یہ عجیب حُسنِ اتفاق ہے کہ اس کتاب کے ساتھ دو ایسی شخصیتوں
کے نام وابستہ ہیں جو پچھلی چوتھائی صدی سے ہند و پاک میں دین کا
نمایاں نشان سمجھے جاتے رہے ہیں، میری مراد مولانا ابوالاعلیٰ مودودی
اور مولانا سیّد ابوالحسن علی ندوی سے ہے - یہ بالواسطہ طور پر مولانا
مودودی ہی کا فیض ہے کہ پندرہ سال پہلے اپنی زندگی کے ایک
نازک ترین مرحلہ میں، میرے دل میں اس احساس نے غلبہ پایا کہ
میں اپنی زندگی کو دین کی خدمت کے لئے وقف کر دوں جس کا ایک
باقاعدہ مظہر یہ کتاب ہے ——— اور محترم مولانا سیّد

ابوالحسن علی ندوی مدظلہ اس آغاز کا حسن انجام ہیں، کیونکہ یہ انھیں کی ذاتِ والاصفات کا فیض ہے جس کی وجہ سے یہ کام اپنی موجودہ شکل میں تکمیل کو پہنچا "۔

اس قدر شرح کے ساتھ واضح طور پر اعتراف یہ دلیل ہے۔ لکھنے والے کی شرافت نفس اور خلوص وحق پسندی کی! ورنہ آج کی دنیا میں تو شاگرد اپنے اُستاد سے انحراف کرتے ہیں اور اپنے محسنوں اور تربیت کرنے والوں کو کوئی کریڈٹ دینا نہیں چاہتے "۔ فاران (کراچی) اکتوبر ۱۹۶۶ء

مگر کتاب کا یہی پیراگراف جس میں رسالہ فاران کو " شرافتِ نفس اور خلوص و حق پسندی " کی شہادت ملی تھی، وہی جب دوسری ذہنیت کے سامنے آیا تو اُس نے بالکل برعکس مفہوم اختیار کرلیا۔ میرا اشارہ رسالہ زندگی کے تبصرہ کی طرف ہے۔ رسالہ مذکور نے بھی اپنے تبصرہ میں کتاب کا مندرجہ بالا ٹکڑا نقل کیا ہے، مگر اس کے ذہن نے جو تاثر اخذ کیا ہے وہ اس سے یکسر مختلف ہے جو فاران کے یہاں نظر آتا ہے۔ رسالہ زندگی کے تبصرہ کا یہ حصہ ملاحظہ ہو:

" فاضل مصنف نے اس کتاب کی تمہید ختم کرتے ہوئے لکھا ہے:

" یہ بالواسطہ طور پر مولانا مودودی ہی کا فیض ہے کہ پندرہ سال پہلے اپنی زندگی کے ایک نازک ترین مرحلے میں میرے دل میں اس احساس نے غلبہ پایا کہ میں اپنی زندگی کو خدمتِ دین کے لئے وقف کردوں جس کا ایک باقاعدہ مظہر یہ کتاب ہے "۔

یہ عبارت پڑھ کر مجھے یہ شعر یاد آگیا۔

کس نیا موخت علم تیر از من
کہ مرا عاقبت نشانہ نہ کرد

زندگی۔ ستمبر ۱۹۶۶ء

غور کیجئے۔ ایک ہی عبارت جس میں ایک شخص کو شرافت، اخلاص اور حق پسندی نظر آتی ہے، دوسرے کے لئے اس میں صرف طنز و تعریض کا قیمتی مواد ہے ایک کو اس میں اعلیٰ انسانیت کی خوشبو ملتی ہے اور دوسرے کو گھٹیا کردار کا مظاہرہ۔ ایک کے لئے وہ قابلِ اعتراف چیز ہے اور دوسرے کے لئے قابلِ تنقید بلکہ قابل طنز چیز۔ یہی حال تمام معاملات کا ہے۔ مسئلہ کو صحیح طور پر سمجھنے اور اس کے بارہ میں رائے قائم کرنے کے لئے صحیح ذہنیت ضروری ہے۔ اگر صحیح ذہنیت نہ ہو تو واضح حقائق کی موجودگی میں بھی آدمی صحیح رائے قائم کرنے میں ناکام رہے گا۔